777

Per. 14198 e. 233
1856

Digitized by Google

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Jukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtunddreißigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

BODLEIAN

Druck von H. Laupp jr.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Ein Votum gegen Leichenreden.

So wenig mir Leichenreden, zumal in meiner kleinen Gemeinde, je zur Laſt fielen oder gar Unannehmlichkeiten bereiteten, ja ſo lieb und werthvoll mir einzelne ſein mögen, ſo ſehr muß ich mich, wenn es ſich um deren Einführung, Beibehaltung oder Abſchaffung in ganzen Diöceſen handelt, ſtrengſtens gegen dieſelben erklären, beſonders bei der katholiſchen Einheit, wo am wenigſten einzelne Fälle und Perſönlichkeiten eine Ausnahme begründen. Es iſt meine unmaßgebliche Anſicht, Leichenreden ſollen, wo ſie nicht ſchon beſtehen, jedenfalls nie eingeführt werden, was auch bei der gegenwärtigen Stimmung und gemachten Erfahrungen kaum zu befürchten ſteht. Ja, ich entſcheide mich ohne Bedenken durchaus auch dafür, dieſelben ſollten bei uns, wo ſie längſt durch Uebung, Gewohnheit und eine Art Bedürfniß ſich eingebürgert haben, durch eine allgemeine biſchöfliche Verordnung oder eine Rubrik des ſehnlichſt erwarteten Rituals, etwa unter angemeſſener Belehrung des Volkes, ein für alle Mal für

alle Orte und Fälle abgeſchafft werden. Eine unverfängliche Ausnahme ſoll ſchließlich berührt werden.

Es ſei mir erlaubt, dieſe, wie ich glaube, reiflich erwogene Anſicht über Leichenreden allſeitiger zu begründen. Dabei weiß ich wohl, daß, wie in Betreff des ungleich Wichtigeren, des Katechismus, Rituals, Geſangbuches, der kirchlichen Muſik u. ſ. w., ſo die Geiſtlichen dermalen auch über Leichenreden noch immer entgegengeſetzter Anſicht und ohne biſchöfliche Entſcheidung, die jede Widerrede niederſchlägt und alle dem Einzelnen unüberſteiglichen Hinderniſſe beſeitigt, nicht zu einheitlicher Praxis zu bringen ſind. Es zeigen ſich wohl hier, wie anderwärts, bei aller neu erwachten Kirchlichkeit bei Vielen noch neben der Macht der Gewohnheit verborgene Reſte des alten kirchlich-liberalen Sauerteiges, der unter Anderem ſo geneigt war, von vielen Standreden in und neben dem Liturgiſchen viel Heil zu erwarten, die Bedeutung und Wirkſamkeit des Letzteren zu unterſchätzen, und die erprobte, je mehr ſie erforſcht wird, deſto glänzender ſich rechtfertigende altkirchliche Praxis zu überſehen. Zudem iſt die Leichenredenfrage darum ſchwieriger, weil wir hier nicht, wie bei Ritual, Katechismus u. ſ. w., etwas ganz Beſtimmtes und Fertiges vor uns haben, ſondern das, worüber geurtheilt werden ſoll, eigentlich die unüberſehbare und ganz unzugängliche Menge der wirklich abgehaltenen, ja der noch abzuhaltenden Leichenreden wäre, in dieſen im Einzelnen bei der beſtimmten Individualität des Falles, des Predigers und der Zuhörer gar Vieles vermieden werden mag, was im Allgemeinen Verwerfung begründend hervortritt, die guten und ſchlimmen Wirkungen mehr im Verborgenen liegen und viele Täuſchungen zulaſſen, und

ſich überhaupt überall ein Tummelplatz von endloſem pro und contra eröffnet, wo man im Streite über praktiſche Dinge ſtatt des Allgemeinen und Weſentlichen nur Individualitäten, concrete Fälle, wirkliche und vermeintliche Wirkungen in Betracht zieht.

Für die Leichenreden läßt ſich etwa Folgendes ſagen, und ich möchte ihre Freunde vollſtändiger zum Worte kommen laſſen. Leichenreden haben die bekannten Vorzüge der Caſualreden. Das Volk iſt auf ſie geſpannter, für ſie durch den Fall vorbereiteter, aufmerkſamer, der Fall unterſtützt die Verſtändlichkeit, Wirkſamkeit und Behältlichkeit der Rede, läßt das Chriſtenthum ſehr individualiſiren und in's Leben einführen, hebt, ja begeiſtert nicht ſelten den Prediger zu recht lebendigem, fruchtbarem Vortrage. Leichenreden ſind beſonders ſchöne Gelegenheiten, die zu allen Zeiten und für alle Menſchen nothwendigſten, ergreifendſten und Umkehr gleichſam erzwingenden Gegenſtände der Eſchatologie recht handgreiflich, kräftig und wiederholt zur Sprache zu bringen [1]). Das Grab fordert

1) „An dem aufgeworfenen Grabeshügel verſchließt der Wahrheit kein Schlummer das Ohr und keine leichtſinnige Gedankenloſigkeit das Herz. Das unmittelbar vorangegangene ſchauerlich feierliche Leichengepränge, die natürliche Theilnahme an der Wehmuth der ſchluchzenden und tiefgebeugten Freunde und Bekannten, das Hineinſenken des Leichnames unter Trauergeläute und Trauergeſang, der dumpfe Wiederhall der auf den Sarg hinabrollenden Steine und Erdſchollen u. ſ. w., zwingen jedem Begleiter Ernſt und Andacht auf und verſetzen jedes nicht ganz verhärtete Gemüth in gerührte Stimmung, daß die Seele weit geöffnet wird und ſich Alles weit tiefer einprägt, als bei den gewöhnlichen Predigten. Hier vereinigt gar oft auch der Todte im Sarge, als der neueſte Thatbeweis ſeine zwar dumpfe, aber deſto nachdrücklicher ſprechende Stimme mit der lautſchallenden des Predigers. Ich berufe mich hierin auf einen Jeden, der jemals einer ſalbungsvollen Leichenrede beiwohnte,

in gar vielen Fällen ſtrengſtens Troſt, Anerkennung, Sühnung. Leichenreden haben ſchon viel genützt, z. B. Armen allerlei Unterſtützung, Waiſen Verſorgung gebracht. Der Augenblick, da Einer am Grabe ſeines Vaters, der Gattin, des geliebten Kindes ſteht, iſt nicht ſelten vielleicht der einzige, der, vom Prediger gut benützt, in volle Bekehrung ausſchlagen mag. „Wer dieſen Augenblick ungenützt verſtreichen läßt, ladet große Schuld auf ſich.“ Man kann am Grabe oft auch ſolche ergreifen, die ſonſt die Verkündigung des Wortes Gottes fliehen. Ein Paſtorallehrer hält ſogar die Leichenrede für einen „Hügel, der, wer weiß, wie Viele, noch etwas anhält, daß ſie nicht gar wild laufen,“ was ſchon die Redensart beweiſe: „Das wird nicht in der Leichenrede kommen.“ Man kann hinweiſen auf das oft bei Leichenreden allgemeine Weinen und Schluchzen, da der Prediger die Herzen wie Wachs formen könne, auf die Fremden, für welche die Leichenrede den Werth einer Gaſtpredigt habe, welche am Grabe geſprochene treffende Worte in andere Gemeinden verbreiten [1]). Man kann aufmerkſam machen, wie ſich Leichen-

und frage, ob er nicht auf dem Grabe eines plötzlich Verſtorbenen den beſtraften Leichtſinn im Aufſchieben der Buße, bei der Beerdigung eines Großen und Reichen das Nichts weltlicher Hoheit, irdiſcher Güter und Freuden, oder am Grabe des Wollüſtlings und Schwelgers die zerſtörende Macht der Sünde u. ſ. w. weit beſſer erkannt, tiefer gefühlt und länger im Andenken behalten habe, als in Folge gewöhnlicher Predigten?“ Kurze und erbauliche Leichenreden. Ravensburg bei Dorn. 1832. S. IV ff.

1) l. c. „Ich habe es ſchon mehrmals ſelbſt erfahren, wie ſich eine in der Leichenrede wohl angebrachte Warnung, Rüge, Belehrung u. ſ. w. durch die Leichengäſte auf die benachbarte Dörfer, und wer weiß es, wie weit dann wieder durch dieſe verbreitet, und alſo heilſam und ſegenvoll gewirkt hat.“

reden, im Gedächtniß oder geſchrieben und gedruckt, oft wie ein theures Familienſtück forterben. Man kann hervorheben: Wir leben in einer Zeit, da das lebendige Wort eine ſo große Macht und ein Schwert iſt, das man im Intereſſe der Wahrheit, des Rechtes, der Religion und Sittlichkeit nicht oft und kräftig genug führen kann, und dürfen uns durch den Leichenreden-Fleiß der Proteſtanten, neben denen wir leben, nicht verdunkeln und überholen laſſen. Man kann ſagen: Was nicht altkirchlich, nicht überall üblich, was etwa durch den Proteſtantismus nur veranlaßt ſei, dürfe darum nicht ohne Weiteres verworfen werden. Man kann ſich auf die Geſchichte berufen und ſagen: Leichenreden hatten auch Griechen und Römer, dieſelben ſind etwas allgemein und weſentlich Menſchliches, und in der Kirche finden wir überall und zu allen Zeiten nicht bloß kurze Leichenreden, ſondern Leichenpredigten, die zum Theil bis heute bewunderte Muſter der Beredtſamkeit überhaupt und der chriſtlichen und kirchlichen insbeſondere ſind. Man kann denen, die ſich gegen die Leichenreden ausſprechen, einwenden, dieſe ſeien beim Volke ſehr beliebt, vollends gar die Städter würden vielfach durch ihre Abſchaffung den Mittelpunkt der Leichenfeier hinweggenommen glauben; es entſtünde allerlei übles Gerede, und könnten die Geiſtlichen dem Vorwurfe der Bequemlichkeit nicht entgehen. Man kann behaupten, Leichenreden ſeien nicht überall und allen eine Laſt, ſchwierig, gefährlich, allzu zahlreich, werden nicht überall alltäglich und in der Abhaltung handwerksmäßig, die Gefahr des Lobes und Tadels, überhaupt des Concreten könne bei Umſicht, Liebe und einigem guten Geſchmack vermieden werden, Gefährlichkeiten aller Art ſei jede Verkündigung des Wortes

Gottes ausgeſetzt, auch in der jedenfalls nicht abzuſchaffenden, der Kirche weſentlichen Predigt an Sonn- und Feſttagen könne der Prediger die ſeinen ſeiner Individualität u. ſ. w. gezogenen Schranken überſchreiten, Mißverſtändniſſe, üble Nachreden, Feindſchaften, ja polizeiliches und gerichtliches Einſchreiten mit oder ohne ſeine Schuld veranlaſſen. Lieber ſolle man Lob und Tadel, ja jede Beſprechung des Concreten des Falles ſtrengſtens unterſagen, als die Leichenreden überhaupt verbieten.

Allein all das Vorgebrachte iſt, wie meine ganze Abhandlung zu zeigen ſucht, theils, beſonders ſoweit Wirkungen der Leichenreden urgirt werden, zu ideal und in der rauhen Wirklichkeit von Entgegengeſetztem allzu ſehr aufgewogen, theils durch Anderes in der katholiſchen Kirche reichlich erſetzt oder doch erſetzbar, theils durch höhere Gründe, die gegen die Leichenreden ſprechen, völlig in den Hintergrund gedrängt, theils zu individuell, da es ſich gar nicht um einzelne Leichenfälle und Leichenredner, ſondern um etwas für die ganze Kirche oder doch eine ganze Diöceſe Gültiges und Erſprießliches handelt. Was vollends Griechen und Römer betrifft, ſo können Heiden keine Inſtanz bilden, hat das unvermittelte Uebertragen heidniſch-klaſſiſcher Muſter in die kath. Kanzelberedtſamkeit ſchon viel Schaden angerichtet, da die chriſtliche und katholiſche Predigt ſich aus ihrem ganz eigenthümlichen Weſen entwickeln und aufbauen muß, und hatten Griechen und Römer keineswegs Leichenreden für jeden Todesfall, ſondern nur für ausgezeichnete Fälle. Auch laſſen wir der Welt und dem bloß menſchlichen Bedürfniß nach wie vor alles Reden über, für und gegen Verſtorbene. Die Kirche aber hat ſtets Leichenreden nur für in Staat und Kirche,

durch Amt, Wiſſenſchaft oder Tugenden beſonders hochgeſtellte Perſonen, Könige, Feldherrn, Miniſter, Päpſte, Biſchöfe u. ſ. w. zugelaſſen. Dieſelben waren ſonach in ganzen Ländern und langen Zeiträumen äußerſt ſelten, wurden von ausgewählten Predigern nach ſorgfältigſter Vorbereitung abgehalten, hatten den Einfluß hoher Aemter, großer Thaten und Perſönlichkeiten zum Gegenſtande, waren auch ſo noch für die ausgezeichnetſten Redner voll von Klippen und für Gläubige und Ungläubige vielfach ein Stein des Anſtoßes, in ihrer Aufgabe wahre Kunſtwerke, daß ich nicht ſage Kunſtſtücke des Geſchmackes und der Klugheit, und wurden die glücklich geprieſen, die nie in den Fall kamen, ſich an ſolche Aufgaben wagen zu müſſen. Kurz dieſe Leichenpredigten, Lobreden, ſind etwas ganz Anderes, als unſere Grabreden, die bei jeder Leiche, von jedem Geiſtlichen, an den Gräbern abgehalten werden. Nur von dieſen iſt hier die Rede [1]).

---

1) Sehr inſtructiv über die ſchon durch ihren Namen ſehr fatalen Lobreden ſpricht ſich die folgende Stelle aus der „Anleitung zur geiſtlichen Beredtſamkeit von Jg. Wurz,“ einem ſehr geachteten Homiletiker und Prediger des vorigen Jahrhunderts aus. Bd. 2. S. 659 f.: „Wenn der Verſtorbene mehr laſterhaft, mehr ein Heide, als ein Chriſt geweſen iſt? Hier entſcheiden freilich Einige ganz ſtreng, man dürfe ſolche Menſchen durchaus nicht öffentlich loben, man beſchimpfe die öffentliche Kanzel u. ſ. w. Dieſes iſt vortrefflich und ſehr wahr geſagt, wenn man die Freiheit zu loben und nicht zu loben hat. Aber nachdem der Gebrauch einmal eingeführt iſt, wer ſollte entſcheiden, ob der Verſtorbene des Lobes werth ſei oder nicht? Sollte die Kirche über Fürſten und große Männer ein ſolches ägyptiſches Todtengericht halten, und die geringe Hoffnung, die man von ihrem Heile noch hat, durch die Verweigerung des Lobes gar auslöſchen? Welchen Verdrießlichkeiten würde ſie ſich ausſetzen? Man muß keine Geſetze vorſchreiben, die man nicht beobachten kann. Man lobe alſo ſo gut, als es möglich iſt. Ich geſtehe es, dieſes iſt hart; glücklich derjenige, der eine ſolche Trauerrede zu halten nicht

Vor Allem verdient es doch, noch abgeſehen von der Einſicht in die Natur der Sache, wenigſtens einiges Nachdenken, warum denn das kath. Normal-Ritual, das römiſche, und alle kirchlichen Ritualien im Begräbnißformular der Leichenreden mit keiner Silbe Erwähnung thun, warum die Freunde der Leichenreden nicht conſequenter Weiſe bei allen Segnungen und Spendungen der Sacramente Reden abgehalten wiſſen wollen, warum denn die Leichenreden, ſo nahe es lag, nicht längſt, ſondern erſt in neuerer Zeit, und auch da nicht allgemein, ſondern ſelbſt in Deutſchland, dicht neben dem Alles durch Predigten erſetzen wollenden Proteſtantismus und bei allem ſonſtigen Vielpredigen nur ſporadiſch Eingang fanden, warum viele der eifrigſten, tüchtigſten und erfahrenſten Geiſtlichen ſich ſtrengſtens gegen dieſelben ausſprechen [1]), warum gerade die Reſte einer gewiſſen theologiſchen Richtung ſo großes Gewicht auf dieſelben legen, warum die katholiſchen Paſtorallehrer faſt ausnahmslos dieſelben verwerfen, warum in der Reihe der Verwerfenden ſelbſt Herausgeber von Leichenreden, z. B. Halder [2]), ja ſogar Proteſtanten nicht fehlen,

---

gewählt wird! noch glücklicher, der ſie alſo hält, daß er dabei die Wahrheit und die Religion nicht beleidigt. Man weiß, welchen Tadel ſich einerſeits P. de la Rue durch die Lobrede auf den Herzog von Luxenburg und P. Gaillard durch die Lobrede auf den Herrn von Harlay, Erzbiſchof von Paris, und andererſeits, welches Lob ſie ſich zugezogen haben.“ Sapienti sat!

1) Die im Herbſte 1852 in Neckarſulm zahlreich verſammelten Geiſtlichen aus der Rottenburger Diöceſe waren alle für Abſchaffung der Grabreden. Gerade dieſer Umſtand gab mir Veranlaſſung, letztere einer genaueren Unterſuchung zu unterwerfen.

2) „Unſere Zeit kann füglich als die Periode des Vielpredigens und der Standreden bezeichnet werden, und der Glaube des Tages, daß Predigen und Wiederpredigen das Univerſalmittel für die religiöſen

welch' letztern doch ſolche Standreden beim Mangel des wahrhaft Liturgiſchen und Sacramentalen ſo weſentlich ſind, warum alle Paſtorallehrer Leichenreden für äußerſt ſchwierig, ja für die ſchwierigſte Aufgabe der geiſtlichen Beredtſamkeit erklären, warum alle faſt unerſchöpflich ſind in Darlegung der Gefahren und Klippen ſolch' Redens am Grabe, warum die meiſten erklären, man könne unmöglich Allen eine Leichenrede halten, da doch ſchon bei dieſer Unmöglichkeit eine Menge von Unebenheiten zum Vorſchein kommt, warum eifrige Freunde der Leichenreden in größern Gemeinden nur je die zweite oder dritte Leiche mit einer Rede begleitet wiſſen wollen, warum ſelbſt z. B. ein Reichenberger, der ſo viel auf das Vielpredigen hält und es bedauert, daß Leichenreden in Oeſtreich nicht eingeführt oder wieder abgeſchafft worden ſind, gerne zugibt, daß „dießfalls in den gewöhnlichen Predigten das Nöthige geſchehen könne," warum der eben genannte Wunſch, die Grabreden, nein, ſogar die Trauer-, Lobreden mit Gisbert für „angenommene", ich möchte hinzufügen, ungerathene „Kinder" der geiſtlichen Beredtſamkeit erklärt [1]), warum ſelbſt Weſſenberg, von dem man es am wenigſten erwarten ſollte, ſchreibt: „Nach der Erfahrung ſind die meiſten Grabreden zweckwidrig, zuweilen ärgerlich, oder lächerlich und verunglücken meiſt an der

---

und kirchlichen Gebrechen des Jahrhunderts ſei, hat die Leichenreden auch dort in Gang gebracht, wo ſie früher nicht üblich oder abgeſchafft worden waren. Es muß, ſo will es die Sitte, auf dem Gottesacker gepredigt ſein!" Halder, Leichenreden. S. I.

1) l. c. „Schmeichelei, oder zum wenigſten Bemühung, den Großen zu gefallen, hat ſie in's Heiligthum eingeführt und die Kirche hat ſie geheiliget (?)." Aecht kirchliche Lobreden auf Heilige verwandelten ſich in Lobreden auf äußerlich Hochgeſtandene.

Klippe des Lobes oder Tadels," und dann bedeutſam hinzufügt: „Für den Geiſtlichen, welchem die große Kunſt, treffend auf's Herz zu wirken, und bei jedem Anlaß ein Wort zur rechten Zeit zu reden, natürlich iſt, aber auch vielleicht nur für einen ſolchen iſt die Grabſtätte eine ſchickliche Kanzel" [1]). Es verdient endlich doch wohl Beachtung und Nachdenken, warum biſchöfliche Ordinariate zuerſt alles Tadeln, hernach alles Loben, ſodann, da dieß nicht genügte, das ſtrengſte Weglaſſen des Concreten des Leichenfalles, was eigentlich ſchon Vernichtung der Leichenreden iſt, anordneten, z. B. ſelbſt Weſſenberg in ſeiner Verordnung vom 26. Mai 1804, und da auch dieſes nicht zum Heile führte, zum vollen Abſchaffen der Leichenreden ſchritten, wie z. B. das erzbiſchöfliche Ordinariat in Freiburg. Gerade dieſe geſchichtlichen Momente ſagen gar viel und ſind, eben in der bezeichneten Aufeinanderfolge, wie ſich zeigen wird, Ausflüſſe der Natur der Sache.

Das eben erwähnte, hier ſehr wichtige, mir von Freundeshand abſchriftlich mitgetheilte Decret des erzbiſchöflichen Ordinariats in Freiburg vom 29. Nov. 1844 lautet aber ſo: „In jenem Theile unſerer Erzdiöceſe, welcher vormals zum Biſthum Konſtanz gehörte, iſt die Abhaltung der Leichenreden bei Begräbniſſen theilweiſe eingeſtellt und theilweiſe unter gewiſſen in der Verordnung vom 26. Mai 1804 enthaltenen Modificationen beibehalten, und in jenem Theile unſerer Erzdiöceſe, welcher vormals zum Biſthum Speier gehörte, durch biſch. Verordnungen längſt verboten worden. Da wir nun von der Wichtigkeit der Gründe, aus welchen in verſchiedenen

1) Mittheilungen über die Verwaltung der Seelſorge. Augsburg bei Schloſſer, 1832. I. Bd. S. 63.

Theilen unſerer Erzdiöceſe die Abhaltung der Leichenreden unterſagt wurde, überzeugt ſind, und da die allgemeinen Belehrungen am Grabe durch die nun deutſchen Gebete und Pſalmen des Rituals ſchon gegeben werden, ſo finden wir uns bewogen, das Verbot der Leichenreden auf unſere ganze Erzdiöceſe auszudehnen, mit dem Anhange, daß von dieſem Verbote, es mag der Verſtorbene ein Pfarrer, ſonſt Geiſtlicher, oder wer immer ſein, keine Ausnahme gemacht werden dürfe, außer in ganz außerordentlichen Fällen, in welchen die erzb. Dekanate hiermit ermächtigt werden, nach Gutbefinden die Erlaubniß hiezu zu ertheilen." Die in dieſem Decrete erwähnten (Weſſenbergiſchen) Modificationen in der Verordnung vom 26. Mai 1804 geben die Weiſung, „ſich jeder Erwähnung der Perſon des Verſtorbenen, alles Lobes oder Tadels über denſelben, aller Erzählung aus ſeiner Lebensgeſchichte, und jeder Anſpielung auf deſſen Wandel und Eigenſchaften völlig zu enthalten." Was bleibt ſo der Leichenrede übrig? In der That nur „allgemeine Belehrung am Grabe, die durch die nun deutſchen Gebete und Pſalmen allerdings ſchon gegeben iſt."

Doch wir ſchreiten zur Erwägung der Natur der Sache und meine erſte Behauptung iſt eine negative: die Leichenreden haben in der katholiſchen Kirche keinerlei Nothwendigkeit. Für Verwirklichung der irgend denkbaren praktiſchen Zwecke derſelben tritt ja ſchon der ganze jährliche und vieljährige Organismus aller geiſtlichen Thätigkeiten auf. Wahrlich! nach dieſem gewiß unverwerflichen Geſichtspunkte verſchwinden ein paar ohnehin nach Zahl, Fall, Inhalt und Wirkung ganz zufällige Grabreden in Nichts, ſind jedenfalls, wenn irgend erhebliche Gründe

gegen ſie ſprechen, ganz entbehrlich. Noch mehr, für die Zwecke der Leichenreden, mag man an den Entſchlafenen, die Hinterbliebenen, oder die ganze Gemeinde denken, arbeiten mannigfaltig und kräftig der Todesfall ſelbſt, das Begräbniß, die Gottesdienſte, Kirchliches und Außerkirchliches. Der Entſchlafene litt und ſtarb in der Mitte der Gemeinde, vor den Augen und unter der Pflege der Angehörigen, wirkte vom Kranken- und Sterbebett aus durch Wort und Beiſpiel, der Geiſtliche erſchien wiederholt im Namen der Kirche, arbeitend für den Kranken, Sterbenden und ſeine Umgebung, ſpendete die hl. Sacramente, las, betete, ſegnete, mahnte, tröſtete; das Volk begleitete das Allerheiligſte anbetend und fürbittend zum Krankenhaus, verrichtete das allgemeine Gebet; vielleicht beſteht auch die ſchöne Andacht für den Nächſtſterbenden um eine glückſelige Sterbſtunde. Ich nenne ferner das Verhalten und die Lage der Hinterbliebenen, die Scheidungsglocke, den Beſuch des Leichenhauſes, den Leichenzug ſelbſt, Kreuz, Fahne, Begleitung, Fürbitte, die Angehörigen, wie ſie viel an's Herz legend das Grab umſtehen, die Kirche in ihrem Stellvertreter, deren Gebete, Geſänge, Pſalmen, Ceremonien, ihr Memento homo, das Donnern der Erdſchollen, das Kreuzaufpflanzen, eine etwa im Ritual vorgeſehene beliebig zu gebrauchende, allgemein gehaltene, gedrängte, kräftige Anſprache, die Leichengottesdienſte, den Jahrtag. Wahrlich, auch ohne Leichenreden haben wir keine Urſache, bei ſolchem Reichthume die Proteſtanten trotz all' ihrer Leichenreden und Lebensläufe zu beneiden, obwohl ich gerne zugebe, daß man mir auf dieſem Punkte noch einwenden mag, es ſei immer noch ſehr erbaulich, wenn all' das durch obige Factoren nahe Gelegte durch eine Leichenrede ver-

deutlicht, bekräftigt und geſammelt in die Herzen eingeſenkt werde. Der Geiſtliche kann außerdem den Fall, wenn er dazu vorzüglich geeignet iſt, in ſeinen regelmäßigen Vorträgen angemeſſen verwenden, während bei Begräbniſſen oft nur wenige Perſonen anweſend ſind und eben geſprochen werden muß, mag der Fall für das Reden noch ſo dürftig oder gefährlich ſein. Fällt z. B. in die Nähe des Evangeliums von der Hochzeit zu Kana eine Leiche, ſo kann der Geiſtliche als Thema der Sonntagspredigt wählen — den Unterſchied zwiſchen dem Sterb- und Hochzeittag, und wie wir den Sterbtag in einen himmliſchen Hochzeittag verwandeln können, von der beiläufigen Beſprechung der Todesfälle in den regelmäßigen Predigten ganz zu ſchweigen. Für die wiederholte kräftige Behandlung der allerdings äußerſt wichtigen letzten Dinge aber gibt es im Kirchenjahre und ſeinen Perikopen alle nur wünſchenswerthe Veranlaſſung und Aufforderung. Ich nenne z. B. den letzten Sonntag nach Pfingſten, den erſten Adventſonntag, den Jüngling von Naim, die Tochter des Jairus, den Jahresſchluß und vollends Allerheiligen und Allerſeelen. Wahrlich, „die Kirche hat, um ſolche Wahrheiten zu predigen, nicht nöthig, ſich an die Gräber zu ſtellen." Durch häufige Leichenreden kann Prediger und Volk ſogar für die letzten Dinge abgeſtumpft und das zu Sammelnde zerſtreut werden, — ein nicht unwichtiger Geſichtspunkt, auf den wir zurückkommen werden. Faſſen wir endlich die Hinterbliebenen noch beſonders in's Auge, ſo kommt für ſie alles Bisherige in Betracht, und kann der Geiſtliche außerdem während der Krankheit, beim Tode, im Beichtſtuhle und nach der Menge der privatſeelſorglichen Mittel alles irgend Wünſchenswerthe thun, unter

vier Augen in der Regel unverfänglicher, deutlicher, kräftiger und wiederholter, als am Grabe vor aller Welt, da zudem der Schmerz gar oft noch betäubend und verwirrend wirkt, daß Nichts Wurzel ſchlagen kann. Von Job ſteht geſchrieben, daß ſeine Freunde drei Tage und drei Nächte fern von ihm ſaßen und kein Wort ſprachen, „denn ſie ſahen, daß ſein Schmerz ſehr groß war" [1]). Und was iſt denn bei einem kath. Leichenbegängniß Hauptſache? Offenbar Gebet, Segnung, Opfer, gute Werke. Wie winzig erſcheinen darneben die Leichenreden, die ſich ſo gern zum Mittelpunkt aufſpreizen möchten! Sind Leichenreden nothwendig, um z. B. wahr zu machen, daß, „wo kein Menſch, wo Nichts in der Welt mehr tröſten kann, Alles ſeinen Werth verliert, der Seelſorger, das Evangelium auf dem Platze ſtehen bleiben darf?" Kurz, ich wette Alles, das kirchliche Leben leidet durch Hinwegnahme dieſer ohnehin nach Zahl, Art und Zuhörerſchaft ſo ganz zufälligen Reden, mag man ihre Wirkſamkeit noch ſo hoch anſchlagen, nirgends eine irgend weſentliche Einbuße. Freilich läßt ſich dieß auch von manchen Sonn- und Feſttagspredigten behaupten, aber nicht von der Sonn- und Feſttagspredigt, oder von der Predigt überhaupt, dieſe, nicht die Grabrede iſt der Kirche nach der Natur der Sache und göttlicher und kirchlicher Anordnung weſentlich und nothwendig. Ja! in manchen Theilen der Kirche wird nur in der Advents- und Faſtenzeit, da aber miſſionsmäßig, reichlich, kräftig und zuſammenhängend gepredigt,

1) Hiob 2, 13. — „Alle Vernünfteleien, alle Vorſtellungen und Gründe erbittern das Herz des Leidenden nur; ein herzlicher Händedruck iſt der beredteſte Troſt, den es gibt."

und es iſt keine ſo leicht zu beantwortende Frage, ob ſolche Praxis nicht manche Vorzüge hat. Jedenfalls ſagen uns über unſer gewöhnliches Predigen und ſeine Wirkungen die Miſſionen gar Vieles. Wie ſollen Leichenreden nothwendig ſein! Für nur etwas heller Blickende iſt überhaupt die Periode der Standreden, wie auf dem politiſchen, ſo auch auf dem kirchlichen Gebiete durch die Stürme der Zeit gründlichſt abgethan; Thaten, Reden, die den vollſten Charakter von Thaten tragen, fordert die Neuzeit in Kirche und Staat.

Die Vorliebe des Volkes für Grabreden! Die Neigungen des Volkes haben in der kath. Kirche, die keineswegs Produkt der Gläubigen iſt, die vielmehr in allweg als deren Mutter auftritt, keinerlei entſcheidende Stimme, ſind nur ſehr erfreulich, wenn ſie wahrhaft Katholiſchem und Heilſamem fördernd entgegenkommen, und können höchſtens die Belaſſung deſſen begründen, was keine höhern Gründe gegen ſich hat. Indeß davon abgeſehen, iſt denn die Liebe des Volkes für Leichenreden eine gar ſo gewiſſe, große, feſtgewurzelte, allgemeine, reine, nicht oft eine geradezu Abſchaffung begründende? Das kirchlich mehr unverdorbene Landvolk liebt die Leichenreden aus Gewohnheit, Neugierde, wenn dieſelben ſeltener vorkommen, der Geiſtliche ſie zufällig gut oder nach ihrer Neigung abzuhalten pflegt [1]). Die Verwandten aber

1) Gerade die bloße, unreine Neugierde ſpielt hier erfahrungsmäßig eine Hauptrolle und iſt auf ihre Rechnung wenigſtens die Hälfte des Intereſſes an Leichenreden zu ſchreiben. Treffend ſprach ſchon deßhalb einſt ein Seelſorger am Grabe einer Perſon, die notoriſch einen ſehr ſchlechten Wandel geführt, an deren Grabe ſich aus Neugierde an einem Sonntage die ganze Umgegend verſammelt hatte, nur die Worte:

wollen die Leichenrede, weil ſie in ihr einen nun einmal gebräuchlichen Theil der Leichenfeier erblicken, nicht wohl zurückbleiben können, für ihren Todten und ſich ſelbſt Lob erwarten, wohl auch in der Grabrede ein Schau- und Prunkſtück ſehen. Das Landvolk wäre gar leicht zu belehren und fühlt ſicher gar oft das Unziemliche mancher Leichenrede, ja hält auch ſein Urtheil nicht zurück. Die ſog. Gebildeten aber können am Wenigſten gehört werden, gerade bei ihnen ſind Leichenreden ſo oft am ſchwierigſten und mißlichſten; und wie ihre Neigungen der Zeit leider vielfach beſchaffen ſind, würden dieſelben conſequenter Weiſe nur durch Aufgeben des katholiſchen Lebens und Weſens überhaupt ſcheinbar zufrieden geſtellt. Endlich iſt es unläugbare Thatſache, daß ſchon ſehr Viele im Leben und Sterben, für ſich und Verwandte, ausdrücklich gegen jede Grabrede, wahrlich nicht immer aus Demuth oder weil ſie Tadel fürchteten, Proteſt einlegten, der ſtillen dießfallſigen Wünſche gar nicht zu gedenken. Ich werde ſpäter einige concrete Fälle nennen, die auch auf die angebliche Vorliebe des Volkes für Grabreden Schlaglichter werfen.

Die nach dem Bisherigen der kath. Kirche und dem geiſtlichen Wirken durchaus unweſentlichen Grabreden, die mit der vorgeblichen Liebe des Volkes nicht vertheidigt werden können, ſollen nun aber hauptſächlich darum überall entfernt werden, weil das denſelben ſo nahe liegende, ja faſt unzertrennliche wirkliche oder bloß vermeintliche, begründete oder unbegründete Loben oder gar Tadeln, noch mehr, weil das wahr-

„Andächtige! Wer von euch ohne Sünde iſt, werfe den erſten Stein auf ſie! Amen.“

haft unvermeidliche Beſprechen des Concreten des Falles, wenigſtens im Großen und Ganzen, worauf es bei der Frage um Abſchaffung in ganzen Diöceſen allein ankommt, äußerſt verderblich nach allen Seiten des geiſtlichen Amtes wirkt, ſofort aber für Grabreden in der That nichts mehr übrig bleibt.

Wohl kann man ſagen: wie? ſoll der, der gut gelebt hat, der die Kirche und Gemeinde lebend, leidend und ſterbend erbaut, ſeine Pflichten mit beſonderer Treue erfüllt hat, von Kirche und Gemeinde keine Anerkennung auf ſeinem letzten Gange erhalten? Soll der Geiſtliche, der Prediger der Wahrheit, nicht der Wahrheit Zeugniß geben dürfen? Soll nicht ein leiſer, unmaßgeblicher Laut aus dem Jenſeits zum Grabe herüberdringen dürfen? Soll es nicht erlaubt ſein, das offenkundige, anerkannte Gute zur Mahnung, zum Troſt, zur Belehrung der Lebenden zu gebrauchen? ohne Kleinliches, Unwürdiges oder Zweifelhaftes zu loben, oder gar ſelig zu ſprechen? Soll auf der andern Seite offenkundiges Aergerniß gegen Kirche und Gemeinde nicht berührt, möglichſt gehoben, geſühnt, den Lebenden gedeutet werden — in Wahrheit, Liebe, Klugheit, mehr zu denken, als zu hören gebend, ohne jegliche Bitterkeit, ohne Ausmalen, ohne Verſchweigen der guten Seiten und chriſtlichen Entſchuldigungen, ohne in's Abkanzeln zu verfallen? Sollten nicht tauſend Formen zu finden ſein, den Tadel leiſe, liebreich, ausgleichend, vergebend, hoffend auszuſprechen? Kann nicht z. B. der Geiſtliche ſtatt ſeiner viel unverfänglicher den Verſtorbenen aus der Ewigkeit herüber ſprechen laſſen, oder das Schlimme mehr unter den Geſichtspunkt des Unglücks ſtellen?

Haben denn Gute und Böſe bloß ſich ſelbſt und ihrer Familie angehört? Sollen ſich die Einen und Andern auf ganz gleiche Weiſe im Acker Gottes, in Mitten der chriſtlichen Gemeinde niederlegen? Solches und vieles Andere läßt ſich einwenden, wenn man nur aus dem Gefühle, vereinzelnten Geſichtspunkten, einzelnen Fällen und Individualitäten und mehr ideell die Sache anſchaut, wobei ich indeß ausdrücklich bemerke, daß Manches von dem Geſagten, ſoweit es wirklich berechtigt iſt, wie ſchon gezeigt wurde, ſich auf vielen andern Wegen allſeitiger, kräftiger, deutlicher und ganz unverfänglich vollziehen läßt. Die praktiſche Hauptfrage bleibt nur die: Sind denn am Grabe die Wahrheit; die Liebe, die Milde, die Klugheit, und zwar im geforderten hohen und höchſten Grade immer und überall vorhanden und ſo leicht? Und doch ſind dieſe ſchweren, ja ſeltenen Vorausſetzungen conditio sine qua non der Leichenreden! Wie leicht ſind die feinen Gränzen überſchritten! Uebergenug, wenn es unter Hundert Fällen nur einmal geſchieht! Noch mehr, und ich lege hierauf kein geringes Gewicht, braucht denn der Prediger dieſe feinen Gränzen auch wirklich zu überſchreiten? Wie viel wird als Ueberſchreitung aufgefaßt, gedeutet, auf dem Wege der vergrößerten Fama verbreitet oder doch mit verderblicher Wirkung in der Stille des Herzens gefühlt! Dem Geiſtlichen entdeckt ſich dergleichen in der Regel zuletzt. Wirkliches oder auch nur vermeintliches L o b e n ärgert die ferner Stehenden, erweckt Neid, Aufdecken und Vergrößern verborgener und offenkundiger, wenn auch längſt reichlichſt abgebüßter Fehler und Fehltritte, reicht ſogar zu Verleumdungen gegen Todte, wird leicht und unvermerkt ein Ruhekiſſen für die Lebenden, beſonders

wenn nur eine einzige Tugend, eine bloß äußerliche Tugendhandlung oder nur das immer ſo zweifelhafte Verhalten auf dem Sterbebett ungebührlich in Betracht gezogen wird. Loben erweckt gegen den Geiſtlichen an heiliger, ernſteſter Stätte und in heiligem Amte den Schein der Parteilichkeit u. ſ. w., bald wollen die Hinterbliebenen für all' ihre Todten Lob! Nicht loben wirkt bei ihnen ſchon als der herbſte Tadel. Und in der That, wenn öfter auch noch ſo begründet Lob und Zuverſicht ausgeſprochen wird, iſt Schweigen, ſind bloße Allgemeinheiten ein ſehr handgreiflicher Tadel. Am Grabe nicht Tadeln dürfen iſt ſo gleich, am Grabe nicht Loben dürfen [1]). Tadel aber, wenn auch noch ſo leiſer und unbegründeter oder auch nur vermutheter, erweckt Schadenfreude, ärgert, ſchmerzt, greift dem Gerichte Gottes vor, widerſtreitet dem ſchönen Grundſatz: Grab und Tod ſühnt, verklärt, **de mortuis nil, nisi bene!** erweckt den Schein der Leidenſchaftlichkeit, der Härte, verwundet und erbittert die Angehörigen und Freunde des Verſtorbenen auf's Tiefſte, raubt Glauben, Liebe und Vertrauen, entwürdigt das heilige Amt, verurſacht wohl

---

1) Und doch iſt Halder gegen Tadel, aber für Lob: „Loben darf und ſoll Jedermann und insbeſondere auch der Geiſtliche, zumal wenn er das Bewußtſein hat, daß das Lob begründet ſei und er nur das ausſpreche, was die Herzen ſeiner Zuhörer erfüllt.“ Wer macht dem Geiſtlichen das Zutreffen dieſer Conditio ſicher? Ein Anderer will doch hie und da die muthmaßliche Hoffnung des ſeligen Todes ausgeſprochen wiſſen und bemerkt: „Hiezu berechtigt nicht nur die evangeliſche Liebe, ſondern auch die Kirche ſelbſt, welche allen nicht offenbar in einer ſchweren Sünde Verſtorbenen die Trauergottesdienſte halten läßt, was ſie nicht könnte, wenn ſie nicht wenigſtens die muthmaßliche Hoffnung eines ſeligen Todes von ihnen hegte.“ Dieß beweist offenbar zu viel und dürfte man bei jedem, der noch das kirchliche Begräbniß erhält, jene Hoffnung ausſprechen.

auch Feindſchaften, Geklatſch in böſen Blättern, ja Anklagen, Proceſſe, Verurtheilung und Strafanſtalt. **Exempla sunt odiosa!** Man nehme hinzu, wie in dergleichen Dingen, wie nun einmal die Welt ſteht, die Leute von Jahr zu Jahr empfindlicher werden und ſich das nicht mehr ſagen laſſen, was man ehemals ſagen durfte, ohne daß ſie die Lippen verzogen; man nehme hinzu, welche Verſchiedenheit von Zuhörern das Grab ſo oft verſammelt, wie gerade am Grabe in der größten Gefährlichkeit der Rede ſo oft aus dem Stegreif geſprochen, wie hier und dort, vielleicht noch auf dem Wege zum Grabe vom Meßner unſichere und halbe Notizen zuſammengerafft werden, wie die Leichenrede immer ſo klein iſt gegen das Meer und die Abgründe des Herzens eines Menſchen! Wenn aber Gott geſprochen hat, ſoll der Menſch ſchweigen! „Mir iſt es das Geringſte, von euch oder einem menſchlichen Gerichtstage gerichtet zu werden: und ich richte mich auch ſelbſt nicht. Denn ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum doch nicht gerechtfertigt. Der mich richtet, iſt der Herr. Darum richtet nicht vor der Zeit, ehe der Herr kommt.“ 1 Cor. 4, 3—5. Wie glänzend erſcheint ſchon hier die katholiſche Kirche, die nach ihren allen Ritualien ohne Leichenrede das chriſtliche Begräbniß gewährt, wo ſie, menſchlich angeſehen, irgend noch Hoffnung haben kann, daſſelbe aber ſchlicht und einfach verweigert, wo menſchliches Hoffen keinen Raum mehr hat!

Ein bekannter Paſtorallehrer äußert ſich in ſeiner eigenthümlichen Weiſe alſo: „O! welche Dinge habe ich zuweilen am Grabe angehört, bei welchen, wenn ich ſie hätte ſagen wollen, die Zung' im Munde mir weiß geworden wäre vor der Furcht, es möchte der Wahrhaftige

mich dafür ſtrafen auf der Stelle!" Welch' verderbliche Geſinnungen und Reden auch der an ſich berechtigſte und vorſichtigſte Tadel im Weltmenſchen veranlaſſen kann, ſchildert derſelbe ſehr ſchön alſo: „Das ägyptiſche Todtengericht war doch mit 40 Perſonen beſetzt, hier ſoll mein Lob und mein Tadel, geſprochen über mich, wenn ich nicht mehr ſprechen kann, hier ſoll meiner Gattin, meines Sohnes, meines Freundes Tadel, geſprochen über ihn, wo ich nicht widerſprechen darf, von dem Urtheil eines einzigen Mannes, der eine irrige, vielleicht von ſeinen Affecten ganz ſchief gerichtete Anſicht, der auch nicht einmal ein Analogon von Urtheil, und nicht einmal die Stellvertreterin der Anſicht, die Gutmüthigkeit, geſchweige die chriſtliche Liebe hat, — der ſoll an den Särgen, an den Gräbern, der ſoll öffentlich ſagen dürfen, was er will! Im Wochenblatt, in einem öffentlichen Blatte darf Keiner ſagen, was er will, da ſchwebt die Cenſur cherubiſch davor, hier aber iſt die völligſte Freiheit? Die blankeſte Willkühr? Das ertrage, wer's kann, ich aber will es nicht ertragen. Allein wo will ich mit mir hin, wenn ich todt bin und Andere mit mir ſchalten? Wohin mit den Meinigen, wenn es anders Orts ein Schimpf iſt, keinen Prediger bei der Leiche eines der Meinigen zu haben? Ich bin gefangen, darum will ich die Obern bitten, daß alle Grabreden aufhören, nichts bleibe, als meinetwegen die Ceremonie, die Alle über Einen Kamm ſcheert, und falls man die noch ſollte für zu heilig halten bei der Leiche, die ich bringe, ich will bitten: gar keinen Pfaffen bei irgend einer Leiche." Was hilft's, wenn man ſolche „cyniſche Reden" noch ſo ſchlagend widerlegt [1])!

1) Paſtoraltheologie von Dr. C. Harms. II. Bd. S. 348 ff.

Ich erlaube mir, einige aufklärende Beiſpiele anzuführen. Ein Mann ſagt einmal zu ſeiner Frau: „Wenn der Geiſtliche bei meiner Leiche eine Rede hält, gibſt du ihm Einen, wenn er keine hält, zwei Thaler." In einer württembergiſchen Oberamtsſtadt offenbarte ſich, freilich in der wilden Revolutionszeit, da indeß das ſonſt Verborgene an's Tageslicht trat, eine ſolche Abneigung gegen Leichenreden, daß die Geiſtlichen erklärten, keine mehr zu halten und der Stiftungsrath im Namen der Gemeinde ſeinen Beifall gab. Ein Vicar bemerkte einſt anerkennend, daß ein Verwandter dem Verſtorbenen auf deſſen Sterbebett die Schuld von einigen Hundert Gulden nachgelaſſen und den Schuldbrief zerriſſen habe. Aber ſiehe, die Schuld war ohne Wiſſen des etwas verſchwenderiſchen Mannes von deſſen Weib nach und nach bezahlt worden. Der mit Unrecht am Grabe von dem Geiſtlichen in der Predigt, der Verkündigung des Wortes Gottes belobte chriſtliche und fein gewiſſenhafte Verwandte gerieth darüber in große Gewiſſensunruhe! Ein freilich etwas dem Trunke ergebener Bauer äußerte einmal nach einer Leichenrede ohne jeglichen Aerger, ganz vertraulich gegen den Geiſtlichen: „Mir werden Sie einmal keine ſolche Leichenrede halten!" Aber was lag wohl ſtill in ſeinem Herzen? Für ein 16jähriges braves Mädchen wohlhabender Eltern ſprach einſt der Redner am Grabe die Hoffnung des Entſchlafenſeins in Reinheit aus. Aber böſe Zungen redeten von dem Reichthume der Eltern, als dem geheimen Motive des angeblichen Lobens, und ein nicht ganz toleranter Betbruder ſchlimmer Sorte meinte: „Dem" (Prediger) „wird es Gott einſt ſagen! In ſolchem Alter gehören ſie ſchon in die Hölle!" In einem gewiſſen Gebetbuche iſt zu leſen:

„N. N. hielt der N. N., meiner Frau, die Leichenrede, ſie iſt ſelig geſprochen worden.“ Meine lieben Amtsbrüder! erfahren wir, was die Leute über unſere Grabreden ſagen, denken, fühlen? Welche verzweigte geheime böſe Wirkungen ſie oft zurücklaſſen? Und vollends junge Prieſter, welche die Welt noch nicht kennen, überall nur Gutes ſehen, — wer hat es nicht an ſich ſelbſt erfahren! — überſchreiten ſo leicht und ohne es zu wiſſen oder zu wollen, die fein gezogenen Gränzen. Welche Rolle ſpielt ſodann in ſo vielen Leichenreden das: „Ende gut, Alles gut!“ Wäre es doch immer ein wirklich, ſicher gutes Ende! Wie verdächtig ſind die Bekehrungen auf dem Todtbette! — Ich füge noch einige fatalere Fälle bei. Ein Geiſtlicher hielt einem Verſtorbenen, der notoriſch lüderlich und gotteslaͤſterlich gelebt, jedoch während einer langen Krankheit ſich zu Gott bekehrt hatte, die Leichenrede. Erſteres deutete der Prediger an mit allgemeinen, ſchwachen, ſchonungsvollen Zügen, das Letztere hob er hervor und ſprach Hoffnung aus. Deſſen entrüſteten ſich ein paar Umſtehende und ließen den Prediger noch auf dem Kirchhof mit harten Worten an. Und doch äußerte einer der geachtetſten Männer der Gemeinde, als die Predigt gedruckt wurde: „Ich will zufrieden ſein, wenn einſt an meinem Grabe ſo geſprochen wird.“ „Ein junger Prediger einer Hauptſtadt behandelte einen Verſtorbenen ziemlich unverblümt als Trinker. Aber den es traf, war der am Grabe ſtehende Bruder des Verſtorbenen, den jener mit dieſem verwechſelt hatte. Daß der Getroffene ergrimmte, iſt begreiflich.“ „In N. wurde ein junger Advokat begraben. Derſelbe hatte mehre Jahre ſeine öſterliche Pflicht verſäumt, dießfalls nicht ganz erbauliche Reden geführt, und konnte

wegen Mangel lichter Augenblicke in ſeiner Krankheit die hl. Sterbſacramente nicht mehr empfangen. Chriſten, Namenchriſten, Widerchriſten, Juden, Gebildete und Ungebildete umſtehen das Grab. Armer Pfarrer! arme katholiſche Kirche! nicht bloß begraben, ſondern auch predigen mußt du! Es geſchieht ohne Tadel, wenigſtens ohne den leiſeſten directen, mit paſſender Hervorhebung für das dießfalls leicht zum Neid geneigte Volk, es ſei eine Beamtenfamilie oft ſo arm, wenn ſich zwei Augen ſchließen. Aber ſiehe! alsbald ſind alle Geiſter der ſog. gebildeten Claſſe gegen den armen Prediger losgelaſſen. Wer hat dabei gewonnen? Das geiſtliche Amt, die Kirche, die Gemeinde? Das Gegentheil! Die Kirche erſcheint in ſolchen Fällen als niedrige Magd, der man ſonſt immer Fußtritte gibt, jetzt aber muß ſie Dienſt thun, und der Lohn ſind doppelte Fußtritte. Wahrhaftig, die Klippen des geiſtlichen Amtes überhaupt und des Predigtamtes im Beſonderen ſind groß und zahlreich genug, die Gefahr, das Menſchliche über Gebühr in das Göttliche zu miſchen, ſpielt ohnehin eine ſo große Rolle, daß jene Klippen und dieſe Gefahren durch die ſo unweſentlichen Leichenreden nicht vermehrt, ja recht eigentlich verdoppelt zu werden brauchen. Der Segen, den etwa Hundert Grabreden ſtiften, kommt nicht in Betracht gegen den Schaden, den Eine anrichten kann. Lieber alle verbieten, da ohne ſie Kirche und Predigt gar wohl blühen können, als Eine verderbliche möglich machen. Uebrigens iſt das eben Angeführte aus dem Meer der Fälle nur ein Tropfen.

Man kann nun aber glauben, die Leichenreden ſeien zu retten, wenn man auf dem Wege der Theorie und biſchöflicher Weiſungen jegliches Loben und Tadeln

Digitized by Google

gänzlich und ſtrengſtens unterſagt, wie denn auch wirklich die ſtets nothwendig gewordene Reaction gegen dieſelben immer zuerſt gegen das Tadeln und Loben in ſteigender Strenge ſich gewendet hat. Allein ſolche Vorſchriften wurden nie wahrhaft und allgemein befolgt. Wer wird ihre Befolgung, dieſe conditio sine qua non überall bewirken und überwachen! Sind die Geiſtlichen nicht überhaupt im Predigen u. ſ. w. gerne ungebunden, voll Vertrauen auf ihre eigene Anſicht und Praxis? Wie ſchwer hält es z. B., alle gänzlich von unapprobirten Ritualien und liturgiſchen Formularien abzubringen? Und iſt bei Leichenreden die Verſuchung zu Lob oder Tadel nicht gar oft eine ganz große, die zudem mit dem Scheine der Förderung und Erbauung, der Ehre Gottes u. ſ. w. auftritt! Ich ſage noch mehr und lege darauf kein geringes Gewicht: Wird Lob und Tadel von Allen und zugleich in der Meinung des Volkes auch nur vermieden werden können, wenn nicht zugleich das Beſprechen alles Concreten und Individuellen des Leichenfalles ſtrengſtens unterſagt wird? Wo iſt denn, wenn noch ſolches herbeigezogen wird, die Grenze des Tadelns und Lobens? In indirectes Loben und Tadeln verfällt man doch offenbar gar leicht, wenn man z. B. von ſeinen Grabreden das ſonſt ſehr Rühmliche ſagen kann, was Halder (l. c. X.) von den ſeinen ſagt: „Ich behielt, ungeachtet ich es nicht auf Nekrologe anlegte, doch allezeit die Perſon, welcher der Vortrag galt, wenn ſie mir je nicht völlig fremd war, durch die ganze Rede hindurch bald offener, bald verdeckter im Auge. Ihr Bild dictirte mir den Aufſatz.“ Aber auch von dieſem wichtgen Geſichtspunkt abgeſehen, iſt es ja gerade das Individuelle, Concrete, das ſo leicht unwürdig,

unſchön, ſentimental, die Thränenſchleußen öffnend, in den Jammer des Lebens verſunken oder verſenkend, ſtatt über denſelben zu erheben, beſprochen wird. Dieſes Concrete iſt es, worin ſo oft Prediger und Zuhörer gleichſam ſchwelgen, womit der Prediger, auf den Herzen wie auf Trommeln ſchlagend, arbeitet, was ihm die Leichenreden fälſchlich ſo lieb macht, was über die eigentlichen Wirkungen derſelben leicht ſo gewaltig täuſcht. Wie leicht insbeſondere bewegt ſich der Leichenredner weit unter oder weit über den wirklichen Gefühlen der Zuhörer und Angehörigen! Oft iſt der Prediger allein ergriffen, oder fällt mit Troſtgründen zur Laſt, da er eben vorher alle Wunden vielleicht mit derber Hand aufgeriſſen hat.

Muß man ſonach auch noch das Concrete und Individuelle hinwegnehmen, will man nicht den offenen und verborgenen Aergerniſſen Thür und Thor offen laſſen, muß man, concreter ausgedrückt, mit Weſſenberg in ſeiner Verordnung vom 26. Mai 1804 die ſtrengſte Weiſung geben, „ſich jeder Erwähnung der Perſon des Verſtorbenen, alles Lobes oder Tadels über denſelben, aller Erzählung aus ſeiner Lebensgeſchichte und jeder Anſpielung auf deſſen Wandel und Eigenſchaften völlig zu enthalten;" was bleibt dann den Leichenreden noch übrig? Langweilige Einerleiheit, läſtige Wiederholungen, ein Vertrödeln der letzten Dinge, ein Abſchwächen der Wirkſamkeit ihrer ernſten Wahrheiten, ein Reden an den Gräbern, nicht an dem Grabe, eine Caſualrede ohne Caſus, ein Reden, das jeden Sonntag beſſer gehört werden kann, ein Wollen und Nichtwollen, Halbheit und Unmacht [1]). Das gerade iſt die eigentliche Aufgabe der

1) Durch jene conſtanziſche Verordnung „wird ohne Zweifel jedes

Leichenrede, die ſchwierige und im Allgemeinen, von einzelnen Fällen und Perſönlichkeiten abgeſehen, unlösbare Aufgabe, das allgemein Chriſtliche und das Individuelle des Falles auf rechte Weiſe durch einander zu beleuchten, für einander zu verbrauchen. Nimmt man das eine Moment weg, ſo hebt man das Weſen auf, geſteht die Unmöglichkeit der Grabreden, zerhaut den Knoten, ſtatt ihn zu löſen, ſchleppt Unhaltbares aus jenſeits der Sache gelegenen Gründen mühſam und verderblich fort, verderblich ſchon darum, weil die Leichenrede, als Caſualrede, immer wieder zur Rückkehr zu ihrem Weſen, zum Concreten, zu den Klippen ſich gedrungen fühlen wird.

Kurz, wer das allſeitig höchſt Verderbliche des wirklichen oder bloß vermutheten, des abſichtlichen oder unabſichtlichen, des liebevollen und klugen oder des leidenſchaftlichen und unklugen, des begründeten und unbegründeten, des directen und indirecten Tadelns und Lobens, das am Grabe immer eine arge Perſönlichkeit iſt, wer überhaupt das wenigſtens im Großen und Ganzen immer in dieſes fatale Gebiet hinüberſtreiſende und auch ſonſt ſtets ſehr bedenkliche Beſprechen des Concreten des Leichenfalles nicht will, muß die Leichenreden ſelbſt verurtheilen, die in der katholiſchen Kirche weder irgendwie nothwendig ſind, noch auch durch die angebliche Vorliebe des Volkes vertheidigt werden können.

---

eigenthümliche Gepräge, jedes Charakteriſtiſche einer Leichenpredigt und eben hiedurch dieſe ſelbſt vernichtet. Wir bekommen ſo zwar eine Predigt am Grabe, auf dem Kirchhofe, unter freiem Himmel, aber keine Predigt für das Grab. Der Verſtorbene muß den Stoff zur Leichenrede hergeben. Wenn dieß nicht iſt, dann mag die Predigt beſſer unterbleiben.“ Halder, Leichenreden, S. V.

Beſtätiget aber wird meine bisherige Darlegung nicht wenig durch die geſchichtlich vorliegende Abfolge des oberhirtlichen Auftretens gegen die Grabreden. Zuerſt wurden Tadel, dann Lob und Tadel, dann das Beſprechen des Individuellen und endlich die Leichenreden ſelbſt verboten. Ebenſo ging die Einführung der Grabreden allmählig vor ſich. Zuerſt wurden dieſelben ohne Zweifel von einzelnen Geiſtlichen in außerordentlichen Fällen in beſter Abſicht abgehalten, dann auf Wunſch, dann wollten gegen Bezahlung alle Wohlhabenden Grabreden, andere Geiſtliche folgten oder wurden nachgezogen, das Beiſpiel der Proteſtanten und eine gewiſſe theologiſche Zeitrichtung wirkten mit, und hatte doch auch Mancher das Glück, ſeine Leichenreden gedruckt zu ſehen. Endlich hielten die Geiſtlichen, um dießfalls die Kluft zwiſchen Reich und Arm auszufüllen und andere Unebenheiten zu vermeiden, bei jeder Leiche eine Rede. Andere Diöceſen ſind vielleicht in dieſem natürlichen Gang und deßhalb auch im oberhirtlichen Einſchreiten noch zurück oder hat die Sache wieder von vorn angefangen.

Nach dieſer Darlegung der Hauptmomente erhalten nun auch mehrere untergeordnete Geſichtspunkte eine weit größere, zur Verwerfung der Grabreden wenigſtens mitwirkende Bedeutung.

Ich erinnere an eine conſtante, wenn auch nicht weſentlich ausnahmsloſe allgemeine Uebung der Kirche. Die Kirche predigt nicht gern, wenn ſie Sacramente und Sacramentalien, vollends den Einzelnen ihrer Glieder, ſpendet. Der Prieſter ſtellt den Prediger in den Hintergrund, ſetzt dieſen voraus, wie z. B. ſelbſt im Beichtſtuhle. Sogar Meſſe und Predigt ſind nicht in der Weiſe

mit einander geeinigt, wie der Caſualfall und ſeine Rede. Rein Göttliches und kirchlich Fixirtes ſcheidet ſich ſtreng vom mehr Menſchlichen und Individuellen. Auch ſind in den Sacramenten und Sacramentalien Alle durchaus gleich. In keinem Falle gebührt dem Einzelnen als ſolchem in der Kirche ein Hervortreten, wie derſelbe in den Leichenreden ſo oft erhält. Und die kirchlichen Ritualien fordern nirgends ſolche Predigten bei Spendung der Sacramente und Segnungen. Ihre etwaigen Anſprachen ſind da kurz, für alle Fälle die gleichen, beliebig zu gebrauchen, und ſelbſt dieſe überſchreiten leicht ihre Grenzen, wie z. B. die im Limburger Ritual in der Taufformel zerſtreuten Belehrungen.

Ich erinnere an den gewöhnlichen Ort der Leichenreden, den Gottesacker. „Nichts zu ſagen von den Störungen einer ungünſtigen Witterung, vollends auf ſo vielen Gottesäckern ohne Kapelle oder anderes Obdach, hat der Prieſter da keinen Platz, wo er von Vielen geſehen und weithin gehört werden könnte. Wie ſeine Geſtalt, ſo verſchwindet der Ton ſeiner Stimme in dem engen Kreis, der das Grab umſchließt und größtentheils von Menſchen angefüllt iſt, auf die, weil ſie ſelbe gewohnt ſind, die Begräbniſſe nicht den mindeſten Eindruck mehr hervorbringen, oder von Klagreden, welche der Schmerz in dieſem Augenblick für alle andere Vorſtellungen taub macht.“ Gewöhnliche Leichenreden, in der Kirche oder gar auf der Kanzel abgehalten, werden vollends gar zu ſelbſtſtändig und haben das Grab nicht mehr in ſo hohem Grade zum Mitprediger.

Ich erinnere an die oft ſehr läſtige Verlängerung der Leichenfeier durch Grabreden, deren Dauer doch auch nicht bis auf Minute und Secunde vorgeſchrieben

werden kann. Vielleicht weites Abholen der Leiche, Beerdigung, Grabgeſang, ein von der Kirche entfernter Gottesacker, das Traueramt, vielleicht auch ein Lobamt, ein langer Opfergang, das Gebet ad tumbam, etwa auch Todtenveſper oder gar das ganze Officium pro defunctis!

Ich erinnere an die freie Texteswahl bei Leichenreden. In einem ganz andern Lichte würden dieſe bei dem Volke erſcheinen, wenn ſie nach kirchlich fixirten Texten abgehalten werden könnten, ſo daß Alles in ſeinen Augen handgreiflich kirchliche, bibliſche, vom Belieben mehr unabhängige Veranlaſſung hätte. Das Wort: das Evangelium hat es mit ſich gebracht, ſpielt beim Volke eine gar bedeutende Rolle. Man kann überhaupt mit einigem Rechte ſagen, was für die kirchliche Fixirung der Texte und gegen ihre freie Wahl ſpricht, ſpreche an ſeinem Thun auch gegen die Leichenreden. „Seien Sie behutſam in der Wahl des Textes," ſagt ein Paſtorallehrer, „oft entſcheidet der Text allein, den Sie wählen, über die gute oder üble Aufnahme der ganzen Rede. Lieber werde ein minder paſſender, ein gar nicht paſſender, ein ganz allgemein gehaltener genommen, als einer, der Dornen auch nur haben könnte." Derſelbe deutet auch die Schwierigkeit der Texteswahl an, indem er auf Concordanz, gute Bibelkenntniß und einen bibelkundigen Freund und Nachbar hinweiſt.

Leichenreden werden in der Regel nur auf Wunſch und gegen Bezahlung abgehalten. Soll nun die Verkündigung des Wortes Gottes vom Wollen und Nichtwollen, vom bloßen Ehren- und Schanderhalben-Wollen der Laien, ja vom Geld abhängen! Verträgt ſich Solches noch irgendwie mit der Würde und dem An-

ſehen des Redens im Namen Gottes, Christi, der Kirche! Es wäre die größte Beleidigung, zu glauben, daß Geiſtliche ſolche Schmach nicht überall tief fühlen! Und wenn man auch unaufgefordert und ohne lange zu fragen, Jedem ohne Unterſchied eine Grabrede hält und im Schenken aller Stolgebühren trotz Ablöſung und Undank noch ſo freigebig iſt, kommt nicht dennoch leicht wirklich oder vom Volke vermuthet ein gewiſſer kränkender Unterſchied zwiſchen Reich und Arm zum Vorſchein? Abgeſehen, daß Reden bei jeder Leiche wieder eigenthümliche Mißſtände mit ſich führt, abſonderlich in großen Gemeinden, in klippenreichen oder rein Nichts ſagenden Fällen.

Ich könnte auch hinweiſen auf die gewöhnliche Beſchaffenheit unſerer Grabreden und deren Literatur, auf die gewöhnliche Vorbereitung auf ſolches Reden, auf die Zufälligkeit der Zuhörerſchaft, da man oft ausrufen muß: ad quid perditio haec! auf mir bekannte Fälle, wo der Geiſtliche bei gleichzeitiger Beerdigung mehrerer Perſonen Standreden haltend mit ſeiner kleinen kalten Zuhörerſchaft von Grab zu Grab wanderte, auf die durch die Natur vieler Fälle und die Häufigkeit ſolcher Reden gleichgültige und kalte Zuhörerſchaft, die lieber gleich nach dem erſten Worte das Amen vernähme, auf das aus Chriſten, Namenchriſten, Widerchriſten, Juden, Heiden, Proteſtanten, Katholiken, Ungebildeten, Gebildeten, nur honoris causa bei einem kirchlichen Act Erſcheinenden zuſammengewürfelte Grabredenpublikum, auf hochhonorirte „Mantelleichenreden," welche der Herr Dekan, von der ganzen Stadtgeiſtlichkeit als Zeugen umgeben, abhält, während am Grabe der Armen immer nur der arme Vicar zu reden hat. Doch ich ſchweige von dergleichen und noch mehr

von Geſundheitsrückſichten bei kränklichen und älteren Geiſtlichen, die bei böſer Witterung auf offenem Gottesacker predigen zu müſſen glauben. Aber zwei ſchon berührte Punkte möchte ich hier betonen. Einmal, durch allzuhäufige Grabreden werden Prediger und Volk für die eigentlichen, äußerſt wichtigen Predigten über die letzten Dinge leicht verdorben. Omne nimium nocet! Alles auf dem Felde der Beredtſamkeit zu oft Wiederholte, Vertrödelte, daß ich nicht ſage, Wiedergekäuete, wird alltäglich. Sodann die Frage: Werden, auch ohne eigentliches Loben, nicht doch durch die ganze Haltung und Art der Leichenreden ganz unmerklich die Himmelspforten immer weiter geöffnet, ſo ziemlich Alle mit ziemlich großer bis großer Hoffnung des ewigen Lebens in's Grab geſenkt? Wird ſo nicht der ſittliche Ernſt des Chriſtenthums allmählig ganz im Verborgenen, aber ſicher untergraben? Läßt ſich nicht immer noch eine, ewiges Leben in einige, wenn auch nur ganz leiſe Ausſicht ſtellende Grabrede erreichen? Spielen nicht einzelne Tugenden oder deren Aeußerlichkeiten, ſowie das freilich ſehr wichtige, aber ſo zweifelhafte Verhalten in den letzten Tagen eine allzu große Rolle! Sogar ein gewiſſes Hervorheben der Barmherzigkeit Gottes in Bezug auf beſtimmte Perſonen kann, ſo ſehr es indirecten Tadel in ſich ſchließt, doch leicht ſittlich einſchläfernd wirken.

Nunmehr darf auch Etwas urgirt werden, was unter andern Umſtänden kein Gewicht in die Wagſchale legen könnte, nämlich die große Laſt, welche die Grabreden ohne wahre Nothwendigkeit, ja zu ſo vielfacher Gefährlichkeit auf die Schultern vieler Geiſtlichen wälzen, eine Laſt, die um ſo ſtärker gefühlt wird, je mehr das Gewicht der

bisherigen und ähnlicher Gründe gegen ſolches Reden erkannt worden iſt. Wer mag ſich getröſten, alle Klippen umſchiffen zu können! Wie hart, reden zu müſſen, wenn Schweigen ſo viel beſſer, ja vielſagender wäre! Wie? wenn der Geiſtliche den Götzen gleich gemacht wird, zu denen man fleht, wenn man ſie braucht, die man aber, ſind ſie nicht ganz zu Willen, prügelt! Wenn zu häufige Leichenreden, in Städten und größern Gemeinden häufig drei bis vier in einer Woche, entweder die weſentlichen Berufsarbeiten beeinträchtigen, oder in das Gebiet des Mechaniſchen und Handwerksmäßigen herabſinken! Wenn der Prediger dort, wo die meiſten Leichen vorkommen, eben wegen der Größe der Gemeinde das Individuelle am wenigſten kennt, mühſam ſuchen muß und doch aus Allgemeinheiten und Wiederholungen ſich ſchwer herauszuarbeiten weiß! Leichenreden bleiben große Laſt, man mag denſelben das Concrete des Falles *nehmen* oder *belaſſen*, im letztern Falle auch ſchon darum, weil uns, namentlich auf dem Lande, in der Regel nur Alltägliches, Unerhebliches, das: „Er lebte, nahm ein Weib und ſtarb,“ begegnet [1]). Behaupten ja auch Viele, es ſei eine reine

1) Was hilft es, wenn ein Paſtorallehrer ſchreibt: „Es kann von jeder Leiche etwas geſagt werden. Es iſt ja doch ein Leben geweſen lang oder kurz, es iſt doch ein mit eines Andern und Mehrern Leben zuſammenhängendes Leben geweſen, und wenn nicht, wenn keinem noch Lebenden in der Welt oder Keinem bei der Beſtattung dieſer Todte angehört hat, einen wie reichen Stoff bietet dieſer arme Solitarius dar! Sogar von dem Gellert'ſchen Mann: „Er lebte, nahm ein Weib und ſtarb!“ wie viel läßt ſich von dem ſagen! *Alle* Prediger und die *Unzahl* ſolcher Fälle kommen in Betracht. „Zwei Mal vierundzwanzig Stunden nach dem Tode muß gepredigt werden, während es binnen dieſer Zeit dem Scharfſinn, dem Herzen und der Phantaſie des Seelſorgers nicht gelingen will, irgend einen Zug an dem Verſtorbenen oder irgend eine

Unmöglichkeit, Allen überall eine Leichenrede zu halten, „die Paſtoralklugheit müſſe lehren, wann und wo eine Leichenrede gehalten werden könne und dürfe, und die Mittel an die Hand geben, dem gemachten Antrage auszuweichen.“ (! ?).

Gewiſſe Vorſchläge aber, z. B. nur außerordentliche, jedoch in das Ermeſſen des einzelnen Geiſtlichen geſtellte Fälle, oder in größern Gemeinden nur je die 5te Leiche mit einer Rede zu begleiten, ſind klare, unhaltbare Halbheiten und beweiſen an ihrem Theile eben die Unhaltbarkeit der Leichenrede ſelbſt. Welches ſind denn die außerordentlichen Fälle? und zwar auch in den Augen des Volkes? Ganz relative Dinge! Bei dem andern Vorſchlag dagegen ſoll das Außerordentliche Nichts gelten und dießfalls der Zufall herrſchen, da doch in der Caſualrede gerade der Caſus die Stelle bilden ſollte, was freilich nach dem Frühern bei Leichenreden in anderer Beziehung die ſie vernichtende, letzte, geheimſte Klippe bildet.

Ziemlich unverfänglich und empfehlungswürdig iſt wohl nur der Vorſchlag, daß, wie im Erzbisthum Freiburg, für außerordentliche, indeß von oben möglichſt genau beſtimmte Fälle reichen, wichtigen und unverfänglichen Inhalts Leichenreden, etwa nach jedesmaliger Einholung dekanatamtlicher Erlaubniß geſtattet bleiben möchten. Die Einholung dieſer Erlaubniß würde den einzelnen Geiſt-

Erſcheinung in ſeinem Leben und ſeinen Schickſalen aufzufinden, die ein wirklich praktiſches Moment zum Stoffe des Vortrages hergäbe.“ Halder l. c. VI. Die vier letzten Dinge reichen ohnehin für viele Jahre und Leichen nicht leicht aus, „es wäre denn, daß Jemand über Himmel und Hölle ſo viel zu ſagen wüßte, als die Seherin von Prevorſt darüber träumte.“

lichen noch mehr gegen Willkühr, gegen die eigene Perſönlichkeit und fremde Zudringlichkeit und ſchiefe Beurtheilung ſicher ſtellen.

Nach Allem erhält ſchließlich die uralte und bis heute verhältnißmäßig mit ganz geringer Ausnahme feſtgehaltene Gewohnheit der Kirche, keine Grabrede zu halten, eine große Bedeutung, und erſcheint dieſelbe im Glanze reicher Begründung und Weisheit, wenn man auch nicht ſagen kann, Grabreden ſeien geradezu unkirchlich. Da endlich überall Abſchaffen bedenklicher und ſchwieriger iſt, als nicht aufkommen laſſen, ſo müſſen die Gründe und Erfahrungen gegen die Grabreden dort als ſehr gewichtig erkannt worden ſein, wo dieſelben von den kirchlichen Obern trotz langer Gewohnheit und allerlei Vorliebe ſtreng verboten worden ſind. Ceterum censeo!

Pfarrer Dr. Graf
in Steinberg.

2.

Konrad von Megenburg und die geiſtige Bewegung ſeiner Zeit.

Zu denjenigen Schriftſtellern des ſpäteren Mittelalters, welche ſich gleich ſehr durch Vielſeitigkeit des von ihnen beherrſchten Gebietes wie durch ihre volksthümliche Haltung auszeichneten, gehörte Konrad von Megenburg (Maideburg) [1]). Im Jahre 1309 geboren, in Erfurt herangebildet, ſo daß er in Paris, der damaligen Weltuniverſität, Vorträge halten konnte, dann in ähnlicher Eigenſchaft in Wien beſchäftigt, endlich Canonicus in Regensburg und bis J. 1374 lebend, hatte er eine der größten Kataſtrophen in Deutſchland, den Verfall des Kaiſerthums durch die ſtrittige Königswahl (1314), den Principienſtreit unter Ludwig dem Baiern, hierauf die Wiederaufrichtung des Kaiſerthums, ſo weit dieſe noch durch Karl IV. möglich war, erlebt. Er war Zeitgenoſſe Heinrich Seuß's, Eghart's und Tauler's, wie des berühmten Leopold von Bebenburg geweſen und hatte dieſer über den Verfall des Reiches in dem Gedichte geklagt, das den Jammer eines

1) Das Aeußere der Lebensmomente Konrads und ſeiner Schriften iſt in jüngſter Zeit von meinem verehrten Freunde Hrn. Dir. Diemer in Wien mit dem ihm eigenthümlichen Takte hervorgehoben worden. (Kleinere Beiträge zur älteren deutſchen Sprache und Literatur. Siehe auch Menzel's Lit.-Blatt 1854. p. 94.)

Deutſchland ſo innig liebenden Herzens aufſchließt (1341) [1]), ſo war dieſes vielleicht hervorgerufen durch die Klage des ihm befreundeten Konrad von Megenburg, welche dieſer nach dem Jahre 1327 über den Zuſtand der deutſchen Kirche erhoben hatte. Wenigſtens iſt es viel wahrſcheinlicher, daß der Biſchof Leopold von Bamberg, welchem Konrad ſein großes ökonomiſches Werk widmete, der ſtaatskluge Leopold von Bebenburg war als der viel unbedeutendere und außerhalb ſeiner Diöceſe wohl nur durch ſeine Anhänglichkeit am K. Ludwig dem Baiern bekannte Biſchof Leopold von Egloffſtein 1336—1344 [2]). Hatte Konrad als öffentlicher Lehrer nach Weiſe der Zeit über die Sentenzen geſchrieben, ſo ſcheinen ſein Spiegel des menſchlichen Glückes (felicitatis) vielleicht ein Gegenſtück zu dem Spiegel menſchlichem Behältniß (humanae salvationis) [3]), das Buch der Natur, die deutſche Sphäre in die Blüthezeit ſeiner Jahre (um 1349) zu fallen, während die Regensburg betreffenden Werke (de limitibus parochorum, statuta et consuetudines) nebſt der Chronik der Regensburger Biſchöfe vielleicht der ſpäteren Periode ſeines Lebens angehören. Von den Quäſtionen, Predigten, Leben der Heiligen, dem Leben Mariens wird es ſchwerer ſein zu ſagen, bei welcher Gelegenheit ſie entſtanden ſind. In den hiſtoriſchen Werken tritt nach dem Zeugniſſe Ekhard's [4]) eine aktenmäßige Kenntniß der Thatſachen hervor, ſo daß der ſpätere Andreas von Regensburg ſich vollkommen darauf ſtützte. Die beiden deutſchen Werke

1) Böhmers fontes I. p. 479.
2) Dienner l. c.
3) Gervinus II. S. 238.
4) Corpus hist. II. ad n. XXIII.

wurden Lieblingsſchriften der Nation und gehören nicht bloß zu den frühern, ſondern auch zu den raſch wiederholten Drucken. Das Buch der Natur wurde im 15. Jahrhundert (von 1475—1499) ſechs oder ſiebenmal, die deutſche Sphära im darauffolgenden Jahrhunderte dreimal aufgelegt; es mußte ſomit in dem Weſen Konrads etwas ungewöhnlich Kernhaftes liegen, das die Nation noch anſprach, als bereits der Ideenkreis ſeiner Zeit ſich geändert, ja ſelbſt ungemein erweitert hatte. Zuerſt iſt es die ſtrenge und tüchtige Schulbildung, welche uns bei Konrad entgegentritt, die ihn aber nicht abhält, was er in fremder Zunge und auf fremdem Boden gelernt wie gelehrt, in deutſcher Sprache mitzutheilen. Er ſchloß ſeinen Landsleuten Mathematik und Aſtronomie, wie Naturgeſchichte auf und lehrte ſie dieſe Wiſſenſchaften in deutſcher Sprache zu behandeln. Wir ſehen ſomit, daß während er nach Weiſe der Zeit an verſchiedenen Orten, in Erfurt und Paris, in Wien und Regensburg lebte und Verbindungen anknüpfte, welche bis zu dem Gründer der Wiener Univerſität, Herzog Rudolph von Oeſterreich reichten, er ſich der ausländiſchen Literatur bemächtigte, dieſe ſelbſtſtändig umzugießen und zu behandeln wußte. Wenn er daher in den deutſchen Literaturgeſchichten noch immer als Ueberſetzer des Thomas von Brabant aus dem Kloſter Cantipratum († 1270, Verfaſſer des Werkes bonum universale de apibus) gilt, ſo beweiſt dieſe Angabe höchſtens, daß man ſich die Mühe nicht genommen hat, die Handſchriften oder den Druck näher anzuſehen, man würde ſich ſehr bald überzeugt haben, daß Konrad ſeinen Stoff dem Leben und eigener Erfahrung mindeſtens ebenſo entnahm als fremder Auffaſſung. Was aber von ſeinem Verhältniſſe zu Tho-

mas von Brabant gilt, gilt auch von der sphaera mundi, die Konrad vor dem Buche der Natur ſchrieb und wo er ſich auf Johann Holywood (sacro bosco † 1244 oder 1256 zu Paris) ſtützte. Es war dieſes dieſelbe Weiſe, in welcher man damals Geſchichte ſchrieb. Man ſchloß ſich an ein bereits bekanntes oder doch wenigſtens vorhandenes Werk an und fügte hinzu, was man eben zu ſagen hatte; allmählig fühlte man die wiſſenſchaftliche Nöthigung, den Verband der einzelnen Theile nicht loſe und willkührlich zu belaſſen, ſondern ſie in ein Ganzes umzuſchmelzen, ihm eine anſprechende Form zu geben. Konrad iſt in dieſer Beziehung auf dem Wege der Naturwiſſenſchaft vorangegangen. In dem einen Werke ſind es die arabiſchen Mathematiker, auf die er ſich ſtützte, in dem andern die Quellen abendländiſcher Erkenntniß. Durch Aufnahme und Ueberarbeitung beider erreichte er dann ſo viel, daß er zu denjenigen hervorragenden Männern Deutſchlands gerechnet werden muß, welche die ſelbſtſtändige Entwicklung der Profanwiſſenſchaften vorbereiteten und ihre Emancipation aus der bisher alles umſchlingenden, alles bewältigenden Theologie anbahnten. Freilich gelingt dieſes nicht auf allen Gebieten mit gleichem Erfolge und es muß dem Philologen lächerlich, vielleicht ſelbſt unwürdig erſcheinen, wenn z. B. Konrad in dem Buche der Natur, wo er von den Steinen ſpricht, auch der Gemmen erwähnt, und nun auseinander ſetzt, daß die Alten mit den eingeſchnittenen Figuren eines Fechters, Kriegers &c. die Natur und Kraft des Steines haben bezeichnen wollen. Es erinnert dieſes noch an die Erklärungsweiſe altrömiſcher Antiquitäten, wie wir ſie in den mira-

bilibus urbis Romae finden, die aber, ſo unwiſſenſchaftlich ſie für uns klingen, doch ſo viel beurkunden, daß die Feindſchaft, mit welcher anfänglich das Chriſtenthum gegen die Reſte des Heidenthums als die Trophäen falſcher Götter aufgetreten war, vorüber, und eine romantiſche und mährchenhafte Auffaſſung an ihre Stelle getreten war, die die Reſte antiker Kunſt, zwar mit einem gewiſſen geheimen Grauen anblickte, als der Venus und ihrem Reiche verfallen, aber eben deßhalb der Zerſtörung ein Ziel ſetzte, und wenn ſie ſie auch weder zu begreifen noch wiſſenſchaftlich zu erklären vermochte, doch ſie einer Zeit überantwortete, welche ſie zu würdigen wußte. Es iſt dieß eine Uebergangsperiode, welche durchgemacht werden mußte, um zu einer Wiſſenſchaft zu gelangen. Eine nicht unwichtige Frage betrifft ferner den perſönlichen Antheil, welchen Konrad an dem Streite nahm, welcher in der Zeit Ludwig des Baiern entbrannte und Deutſchland in zwei feindliche Lager ſpaltete. Läßt ſchon die Berufung des Buches der Natur auf Herzog Rudolph von Oeſterreich und ſein Aufenthalt in Wien ſeinen Anſchluß an die öſterreichiſche Partei vermuthen, ſo tritt dieſe Vermuthung durch das, was Labbe, welcher Konrad's **planctus ecclesiae in Germania** noch vor Augen hatte, zur Evidenz. Die Schrift, welche in lateiniſchen Herametern denſelben Gegenſtand behandelt, welchen Alvarius Pelagius von Bologna uns in Proſa vorführte, wendet ſich zuerſt an den Papſt Benedikt XII., welcher Arnald von Verdala [1]) an Ludwig den Baiern abgeſandt hatte, um perſönlich mit dem deutſchen Könige ſich zu benehmen und deſſen Schwanken zwiſchen

1) Raynaldi annales 1338. n. 16. Labbe nennt ihn Virdello.

Unterwerfung und Trotz durch freundliches Zureden ein Ende zu machen. Sie ſchildert ſodann den gräuelvollen Zuſtand der Dinge in Deutſchland, wie er durch den Kirchenſtreit ſich bildete, „als alle gute Ordnung zerſtört und auch in den Orden, welcher die Partei Ludwigs ergriffen hatte, die Flamme der Trübſale ausgegoſſen wurde, alſo daß der Orden der mynder pruder in reguliniſcher Obſervanz von Tag zu Tag abnahm, und er gleich ein ungeſtalt Meerwunder der Geiſtlichkeit angeſehen wurde [1]).“ Gerade dieſer Verfall eines Ordens, welcher ſo außerordentliche Erwartungen berechtigt hatte und durch welchen in der That ſchon ſo viel Bedeutendes geleiſtet worden war, ſcheint die Hauptklage der Schrift geweſen zu ſein, welche uns bisher nur durch den kümmerlichen Auszug bekannt iſt, den Labbe [2]) veröffentlicht hat und aus welchem wir außerdem nur noch erfahren, daß der eine Theil der Schrift dem päpſtlichen Legaten Arnold von Verdala, der andere dem päpſtlichen Legaten Johann de piscibus (Giovanni de' pesci) gewidmet war. Das Gedicht, welches nach dieſem unmöglich in das Jahr 1337 fallen kann, bewegt ſich in den dem Mittelalter eigenthümlichen gereimten Hexametern, die man die leonininiſchen nennt, und deren mühſelige Zuſammenſtellung der Entwicklung des Inhaltes nicht wenig Gewalt anthun mußte. Können wir ſomit in Betreff dieſes Werkes kaum mehr ſagen, als daß Konrad die Anzahl der Anhänger König Ludwigs nicht vermehrte, ſo dient doch auch dieſes zur Begründung der Vermuthung,

---

1) Handſchriftl. Chronik von M. Clara in Nürnberg im k. Archiv zu Bamberg.

2) Nork bibliotheca Mss. Suppl. V. n. 235.

Konrad von Meginburg, Magd- oder Maidburg ſei ſelbſt ein Oeſterreicher geweſen. In der That finden wir auch eine Familie von Maidburg oder Magdeburg, welche dieſen Namen von Berthold von Rabenswald annahm, der ſich als Erben der Burggrafſchaft Magdeburg anſah und in zweiter Ehe mit der Wittwe des letzten Grafen von Hardek-Pleyen vermählt, ſich Hardek Maidburg nannte. Einen Grafen Hanſen von Maydburk, mild vnd tugenthaft, von alter edel vnd von geburt, erwähnte Peter Suchenwirt in der Rede von Herzog Albrechts Ritterſchaft [1]). Dieſer war Zeitgenoſſe Konrads, erſcheint urkundlich 1367—1407, ſo daß alſo Konrads bedeutende äußere Stellung ſich durch dieſe Annahme ſeine Abſtammung erklären ließ, wobei es Jedem frei ſteht, ſich Konrad als direct aus dieſem Geſchlechte abſtammend, vorzuſtellen, oder wie Hugo von Trimberg nur den Namen eines edeln Hauſes tragend, ohne demſelben direct anzugehören, obwohl ſeine Würde als Canonikus in Regensburg für das erſtere ſprechen möchte. Was nun ſeine ſonſtige Art und Weiſe betrifft, ſo tritt uns in der kleinen Abhandlung gegen die Begharden und Beginen [2]) die Eigenthümlichkeit des Verfaſſers ſchon ſtärker entgegen. Wir gewahren zuerſt aus ſeinen Worten, daß während Papſt und Kaiſer, Predigermönche und Fratricellen mit einander im heftigſten Streite lagen, der craſſe Unglaube ungeheuere Fortſchritte gemacht hatte, und weit entfernt, daß dadurch die menſch-

1) Primiſſer's Peter Suchenwirt. n. IV. 23. Vgl. auch Anmerkungen S. 197 ꝛc. Ein Herr von Magdburg wird auch im chronicon Ms. veteris collegiati Pragensis (script. rerum husiticarum Bd. I.) erwähnt.

2) Apud Gretser. opp. XII. p. 2. p. 98. 1738. fol.

lichen Auswüchſe beſeitigt wurden, welche ſich im äußern Leben der Kirche gezeigt hatten, ein neuer Kampf von den untern Schichten *(rusticani et plerique mechanici)* ſich erhob, die ſich im offenen Hohne gegen die ganze ſacramentale Geſtaltung der Kirche ergingen. Man ſieht, was in Deutſchland zu erwarten war, wenn die Zünfte ohne die gewaltige Oppoſition der Geſchlechter zur raſchen Herrſchaft gelangt wären; man begreift, daß zuletzt, nachdem alle Mittel gütlicher Ausgleichung mit Ludwig dem Baiern fruchtlos geweſen waren, P. Clemens VI. ſich entſchließen mußte, um jeden Preis den Streit zu Ende zu führen, in deſſen Gefolge die Vernichtung aller höheren Ordnung der Dinge lauerte. Die Demokratie auf dem künſtlichen Gebiete bedrohte freilich in erſter Reihe das Papſtthum; in zweiter ſtürzte ſie aber Königthum und Adel deſto ſicherer um, je mehr dieſe im Mittelalter auf der kirchlichen Ordnung fußten. Wenn ſich aber Konrad gezwungen fühlte, das Unweſen der Begarden aufzudecken, mit welchem er ſich in Regensburg durch die beichtlichen Ausſagen der Frauen oder Mädchen bekannt machen konnte, auf deren Verführung durch Hervorrufung eines neuen Geſchlechtes ſo ſtark oder ſtärker als der dort erwähnte Johannes B. es die reiſenden Prediger abgeſehen hatten und deren Auftreten er perſönlich zu beobachten Gelegenheit hatte, ſo war er deßhalb nichts weniger als gewillt, dem Unweſen ſeiner Standesgenoſſen das Wort zu reden. Die vielfach erwähnte Stelle, welche auch Hofmann in der Geſchichte des deutſchen Kirchenliedes aus dem Kapitel über den Kapaun jüngſt wieder von Konrad anführt: unsere prelaten und pfaffen sind unperhaft in geistlichen werchen, wan sie machent nit geistlichen chint

(wolt got daz sie der leiplichen auch nicht machten) beweiſt allein hinlänglich, daß er für die Fehler auf der eigenen Seite nicht blind war, nur wäre in Betreff der angeführten Stelle erſt noch zu unterſuchen, ob der daſelbſt angeführte Meiſter Jordan Predigerordens nicht jener Nachfolger des hl. Dominicus war, der durch ſeine Tugenden das an großen Charaktern ſo reiche 13. Jahrhundert ſchmücken half. — Merkwürdig bleibt noch, daß auch in dem kurzen Tractate über die Begharden ſich zeigt, wie die irrige Auffaſſung vom Weſen der menſchlichen Seele und ihrem Verhältniſſe zur Gottheit beſonders bei Johann von Mecheln, welcher ſich für den Prieſter der Begharden ausgab, zu den größten Irrthümern führte, überhaupt bei dieſen der Grund ihrer Verkehrtheiten wohl am meiſten in der Unwiſſenheit der einfachſten chriſtlichen Verhältniſſe lag. Um ſo mehr Aufforderung für Konrad, ſeine Muſe ſo zu benützen, daß Wiſſenſchaft beſonders jenen Kreiſen zugewendet würde, welche ſie noch nicht in hinreichendem Maaße beſaßen und ihrer vor Allem bedurften.

Es iſt dieß offenbar der Entſtehungsgrund des Buches von der Natur (1349).

Dieſes gehörte, wie bereits hervorgehoben, durch den reichen Stoff, welchen Konrad ſeinem Buche einverleibte, die naive Behandlungsweiſe, da Konrad, was er aus dem Bereiche der Natur aufnahm, immer in Beziehung zu den höhern Dingen zu ſetzen wußte, ſowie durch mannigfache Seltſamkeiten, die den Reiz der Schrift ſehr erhöhten, zu den anziehendſten Schriften ſelbſt einer geiſtig entwickelten Zeit [1]). Ich kenne zwar nur zwei Auflagen, die eine von

1) Obwohl er nach Trithemius eine Oeconomica, Monastica ad

1475 und eine ſpätere, deren Druckjahr wegen Verſtümmelung der letzten Blätter nicht mehr zu erkennen iſt. Beide zerfallen in 12 Kapitel und beginnen in gleicher Weiſe: „Gott beschuff den Menschen an dem sechsten Tag nach andern Crealuren, und hat ihn beschaffen also, das seines wesens sluck und seines leibes gelider seyen gesaczt nach dem sacz der ganzen welt.“ Die vor mir liegende Handſchrift des böhmiſchen Muſeums theilt jedoch ihren Inhalt ein: „von der sel, vom menschen, vom himel und planeten, von den vier elementen, von den tieren, von dem geflügel, von den merwundern, von den vischen, von den slangen, von den tiern anderlay, von pawmen, von wolsmekenden pawmen, von den chrewtern, von edlem geslain, von dem gesmeyd, von wunderlichen prunnen, von wunderlichen menschen.“ Kurz, welcher den Verfaſſer des Buches von der Natur mit Recht mit dem Conradus de monte puellarum identificirt und deßhalb von ihm anführt, er ſei 1309 geboren, Domherr zu Regensburg geworden und bis in die achtziger Jahre des 14. Jahrhunderts als Schriftſteller thätig geweſen, kennt nur die gewöhnliche Eintheilung in 12 Kapitel und ebenſo auch Schmeller nach der in Aufſeß und Mone's Anzeiger durch Maßmann gemachten Mittheilung deſſelben über Konrad. Von dem wichtigen Abſchnitte über die Seele ſcheint auch dieſem Gelehrten nichts bekannt geweſen zu ſein. Kurz theilt unter den Proben nur das kleine Kapitel von den slangen mit. Ich hätte gewünſcht, er würde eines über die Planeten mitgetheilt haben, wo ſich Konrads Eigen-

---

ducem Austriae, quaestiones varias, eine Moral, eine Politik und vieles Andere (alia multa) ſchrieb, ſo hat von dieſen letzten doch nur das Buch der Natur ſich auf unſere Tage erhalten.

thümlichkeit ſchöner zeigte. Niemals unterläßt dieſer, zwei Dinge; einmal, aus den Schriften der Alten zu ſammeln, was nur immer geſammelt werden kann und mit den Erfahrungen der Alten die der Neuen zu verbinden, wie er z. B. bei dem „Regen“ erwähnt, daß die kelheymer ein hulczin kappel uber ein *roten* Wasserfluss an der Tunow (oberhalb Regensburg) erbauten; daß man aus Meteorſtein ein Schwert zu ſchmieden verſuchte: da wollt das eisen von fewr nie gewaichen etc. Das andere iſt die ſtete Beziehung auf chriſtliche Verhältniſſe, wie der Vergleich des Feuers mit den Wirkungen des hl. Geiſtes, des Mondes, der ihm der ſiebente Planet iſt, mit den Gnaden der Mutter Gottes und Aehnliches, was ſeinem Buche den Charakter eines Volksbuches verleihen mußte und ſeine Popularität begreifbar macht. Wo er mit den Planeten fertig geworden, fügt er noch hinzu: Das sein die sieben Planeten als sy nach einander hye geseczt sind, recht als siben himel ob einander sten und ist ein planet als vil gesprochen in kriechischer sprach als ein irgeender stern, oder als ein selb walzender stern, daromb das dye siben stern von im selber walzent in iren eygen himeln und nit geseczt sind an den gestirnten himel. Nun wil ich nit mer hievon sagen, wann wer davon wöll wissen, der *erzeug im das*, les das deutsch [1]) puch, das ich gemacht hab, von der gestalt der welt und haizzt dew döutsch spera und hebt sich an fleuzt in mich aller gnaden runst da wirdt man vil hubscher ding inne. Der gedruckte Text, welcher übrigens den Text der Handſchrift nicht ganz treu wiedergibt, erzählt im Anfange, daß „an

1) Fehlt im Drucke.

dieſem puch ein hochgelarter man bey funffzehen jaren colligirt und gearbeyt und hat für sich genommen die hernach benannten göttlich und natürlich lerer, Poeten und ander bewert doctores der arczney, als Augustinum, Ambrosium, Aristotelem, Basilium, Ysodorum, Plinium, Galenum, Avicennam und vil ander maister und lerer. Aus den und andern hat er diez nachgeschriebene puch allenthalben zusammengelesen und ausgezogen, welches puch mayster Cunrat von Megenburg vom latein in teutsch transferiret und geschrieben hat. Und ist gar eyn nütz-liche kurzweiligi materi, darinne eyn yeklicher mensch vil selczamer sachen unterrichtet mag werden. Zu dem ersten von der natur des menschen. Hier wird Thomas Cantimpratensis, welchen auch Karl Giten in den ſynchroniſtiſchen Tabellen zur vergleichenden Ueberſicht der Geſchichte der deutſchen Nationalliteratur, als denjenigen anführt, deſſen Werk Konrad aus dem Latein in's Deutſche übertrug, wenigſtens namentlich, gar nicht erwähnt. Dieſes Proemium fehlt übrigens in der Prager Handſchrift ganz und eine mehr als nur flüchtige Durchſicht der letztern beweist wiederholt, daß von einer Ueberſetzung gar keine Rede iſt, ſondern höchſtens von einer freien Behandlung eines ſchon früher von einem andern und in anderer Zunge behandelten Stoffes. Hingegen enthält unſer im Jahre 1397 durch einen gewiſſen Leonhard auf 142 Blättern fol. in Doppelcolumnen geſchriebener Codex folgende Einleitung:

Als des puchs regel stet zuerst von der drivaltichait also wil ich churczlich sagen von der heiligen drivaltichait nach dem gelauben Anastasii (ſtatt Athanasii) den so het di gancz christenhait in lob dem hymelischen got dar in

lob dem hochgelobten fursten ***Rudolf dem virten*** herzog in Oesterreich von wart cze wart[1]).

Folgt nun das symbolum Athanasianum: wer da wil hail sein, wie es hinlänglich bekannt iſt. Dann heißt es:

„Sind von den engeln di natur anders wan der gelauben redet und wir Christen sein, so schullen wir helen den gelauben und der hl. geschrift di da spricht das engel sein an czall und der chor neun als si hernach geschrieben stent, der Seraphine Cherubine Throni dominationes principatus potestates virtutes archangeli angeli. Aber maister *Aristoteles* in dem czwelften puch metaphisica seczt nur *acht engel* nach den acht speren des hymels und den neunten haizzt er got wann der schelt wir den aechten als ein scheppher von der schepphung und wegt den hymel sam ain und wann durch in und gen im geschicht alle wegung. Aber die andern engel wegen di speren in der tat und sind gepunden nach den naturn also cze wegen und anders nicht wan da die engel erchanten ain edler Ding wenn sie warn, da waz irer wegen aller gegen demselben ding daz got ist und ***wie die sach der hymelischen ding sey, das schol bereden der gelaub und sein menschlich sin es nicht begreiffen chan.*** — Derjenige Geſchichtſchreiber der deutſchen Literatur, welchem wir die ausgedehnteſte Kenntniß derſelben, wenn auch nicht das größte innere Verſtändniß gerne zuerkennen[2]), kommt auf Konrad von Megenburg, dem Zeitgenoſſen Herzogs Rudolph's IV. 1356—1365, dem auch Heinrich von Müglin ſeine Chronik widmete, nur im

1) Regelmäßig ſtatt wort.

2) Gervinus, Geſchichte der deutſchen Dichtung II. S. 241.

Vorübergehen und da zu ſprechen, wo er von der ſchlaffen Frömmigkeit, die mit dem Mariendienſte verbunden geweſen ſei und von dem finſtern Aberglauben ſpricht, der damit zuſammengehangen habe. Mir will es dünken, daß es ſich bei der großen Popularität, die Konrad noch im 15. Jahrhunderte genoß, wohl geziemt hätte, ſeiner in anderer Art zu gedenken, als mit den Worten der Parteimänner des Reformationszeitalters, die jedes Verdienſt herabwürdigten, ſobald die katholiſche Kirche davon irgend eine Förderung erlangt hatte. Konrad's den Reformatoren anſtößige Vergleichung der Mutter Gottes mit dem Monde, welche dazu Anlaß gegeben haben ſoll, den Unterſchied der neuen Götter des 15. Jahrhunderts mit dem alten Gotte der hl. Schrift in eigenen Werkchen aufzudecken, will doch nicht mehr ſagen, als wenn, wie vorher bemerkt, die Eigenſchaft des Feuers verglichen wird mit der des hl. Geiſtes. Man darf auch nur die Stellen ſelbſt leſen, ſo wird ſich gleich ergeben, daß von neuen Göttern da keine Rede ſein kann, wo zwar die Mutter des Heilandes ſelbſt mit der Sonne verglichen wird, aber auch nur wegen der ihr ertheilten Ehren, und nicht ſie iſt Mittlerin zwiſchen Gott und den Menſchen, ſondern es heißt nur, „unſere Frau iſt unter allen Heiligen uns aller genädigeſt und iſt eine Mittlerin und Fürſprecherin zwiſchen Gott und den Sündern.“ Hat dieſes doch ſchon Bruder Berthold gethan, während dieſer ſelbſt die Mondflecken von den Thränen der gemeinen frouve (Maria Magdalena) herleitet. Wer ohne Sünde iſt, braucht ſie nicht; das Werk der Erlöſung hat ſie auch nicht vollbracht. Ausdrücklich meint aber Konrad, „wenn das *heilig goczwort* in die andächtigen herczen der menschen vellt, bringt es darinne plumen

Digitized by Google

und pracht der ewigen seligkeit.“ Somit zeigt ſich auch hier, wie es etwas anderes iſt, Dinge aus ihrem natürlichen Zuſammenhange reißen und ſie in dieſem aufzufaſſen und wiederzugeben. Steht ſo Konrad dem Schüler und Geiſtesverwandten der deutſchen Myſtiker, Dr. M. Luther, näher als Gervinus gewahrte, ſo liegt das Moment, durch welches Konrad von Bedeutung für die aufkeimende, freie Wiſſenſchaft ward, ſelbſt nicht bloß in dem fruchtbaren Satze der Ausſcheidung der himmliſchen Dinge für den Glauben — folglich der irdiſchen für die Wiſſenſchaft, ſondern daß er mit zu jenen Männern gehörte, die den Weg ausſteckten, auf welchem man in Deutſchland aus der nebelhaft gewordenen Poeſie überhaupt zur Wiſſenſchaft gelangte. Wenige Jahrzehende vorher ſchien es noch, als wenn Deutſchland es weder zu einer wahren Poeſie, noch zur Wiſſenſchaft, noch überhaupt zu irgend etwas Beſſerem mehr bringen würde. So tief hatte der Streit, welchen Friedrich II. erregt, in das Mark der Nation gefreſſen, ſo gewaltig hatte er alle Leidenſchaften entzündet, daß nach den übereinſtimmenden Zeugniſſen aller deutſchen Dichter der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts des Reiches Siechthum eingetreten war. Reinmar von Zwetel, der anfänglich noch durch den Kaiſer Heilung erwartete, ſprach dieſes geradezu aus. Frauenlob hatte geſehen, wie diu swert diu werdent wider einander gen, und ſo manche andere Vorherverkündigung jener Tage wahr geworden war und der Herrenkrieg die Lande verdarb. Er erkannte nun, wie wahr Bruder Berthold von dem Verderbniß der Zeit redend geſprochen, nicht aber, daß die Dinge beſſer geworden wareu. Allein in einem Punkte war dennoch eine Aenderung eingetreten. Während in Italien die Par-

teien der Gelfen und Gibellinen ſich bis auf den Tod verfolgten, als die alten Gibellinen zu Grunde gegangen, aus dem Schooße der ſiegenden Guelfen neue emporgeſtiegen waren und alle Beredtſamkeit eines Johann von Vicenza und ähnlicher Friedensſtifter kaum momentane Erfolge hervorbrachten, hatte in Deutſchland das Auftreten zweier hochberühmten Ordensleute, des Schwaben David und des Baiern Berthold die Gemüther, als ſie auf dem Punkte ſtanden, ſich ganz in die Außenwelt zu verlieren, nach Innen gewendet und denſelben Fernen gewieſen, deren Erklimmung lohnender war als aller politiſche Kampf. Konnten dieſe beiden Retter Deutſchlands auch die Fürſten nicht von ihren Kämpfen, die dem Untergange zuwankenden Großen nicht vom Verderben zurückhalten, ſo wirkte doch ihr tief eindringendes Wort auf die Maſſen wie ein kühlender, lindernder Balſam. Der Einzelne begann ſich im großen Prinzipienkampfe allmählig wieder zurecht zu finden und nicht deſſen blutige Fortſpinnung als die einzige würdige Lebensaufgabe zu erachten. Das Recht, unabhängig von dem Treiben der Großen und ihrer Berufung an die Gewalt, die einen Ottokar, Adolph, Albrecht, drei Könige raſch verſchlang [1]), fing an wieder etwas zu gelten und die Abfaſſung des Schwaben- und Sachſenſpiegels (des Land-, Kaiſer- und Provincialrechts), welche in dieſe Zeit fallen, ſteht in einem ſelbſt nachweisbaren Zuſammenhange zu dieſer Beruhigung der Gemüther, zu der Anerkennung der Rechtsgrundſätze, zu der Beſeitigung der gewaltſamen Verſuche, die Prinzipienfragen zu durchhauen, zu der Aus-

1) Das wunderbare Gemälde im Campo santo zu Piſa mit den drei modernden Königsleichen drei jagenden Fürſten gegenüber hatte auch für Deutſchland tiefen Sinn.

einanderſetzung der Rechte, womit Rudolph von Habsburgs Regierung voran leuchtete. Das Studium der Geſchichte ward lebhafter und nahm eine pragmatiſche Haltung ein, während noch die poetiſche Form mit der proſaiſchen um die Herrſchaft ſtritt. Es war einer der größten Siege der chriſtlichen Beredtſamkeit, die das milde und doch ſo kraftvolle Auftreten zweier erleuchteten Männer erlangen konnte, es war aber damit auch eine Richtung durch Zurückführung des Geiſtes auf ſich ſelbſt entſtanden, die zwar eine außerordentliche Tiefe des Gemüthes bei Einzelnen offenbaren, jedoch auch auf höchſt gefährliche Abwege führen konnte. Die ſogenannte myſtiſche Richtung ſchien ſeitdem überwiegend zu werden und dadurch eine Vermengung von Gebieten einzutreten, welche ſcharf geſchieden und abgegränzt werden müſſen, ſoll nicht Contemplation und Glauben alleinige Quelle der Erkenntniß, die freie, offene, klare Entſcheidung des menſchlichen Willens und menſchlichen Verſtandes der Ascese und zuletzt der Verzückung aufgeopfert werden. Es war bei dem deutſchen Volke ein Zuſtand eingetreten, in welchen wohl jeder tiefſinnige Menſch einmal geräth und der durchgemacht und überwunden werden muß, ſoll ſeine Thätigkeit harmoniſch geordnet, klar bewußt, nicht aber einſeitig oder durch finſteres Hinbrüten erſtickt werden. Es kam die Zeit Meiſter Ekhard's, Suſo's, Tauler's und ihrer Zeitgenoſſen raſch auf die Bruder David's, Berthold's und des zu ihnen gehörigen Kreiſes. Ich nehme da keinen Anſtand, die erſtere Richtung geradezu als eine wiſſenſchaftlich gefährliche zu bezeichnen. Die gänzlich innerliche Richtung, welche Heinrich Seuß von Conſtanz nahm, machte freilich keinen Anſpruch darauf, allgemeine Regel zu werden; der

Gottesmann, welcher ſich ganz auf ſich ſelbſt zurückzog, iſolirte ſich in Mitten der bewegteſten Welt und glich hierin den Anachoreten des vierten Jahrhunderts, die, je ſchärfer ſich die chriſtliche Welt parteite, deſto theilnahmsloſer an den Vorgängen der Außenwelt wurden, welche nun unter den Aerten und Hämmern der Barbaren einſtürzen konnte. Sie gaben ſie ſchon im Voraus für verloren und ſuchten ſich deſto ſtärker an das Brett anzuklammern, das im allgemeinen Schiffbruche, wenn nicht zeitliche, doch ewige Rettung bot. Nur wider ſeinen Willen wurde das Leben Heinrich Suſo's aufgezeichnet und, was er ſelbſt niederſchrieb, ſo innig und tief gefühlt als es iſt, war nur für verwandte Naturen beſtimmt, die gleich ihm, einſam den ſteilen Weg des Kreuzes zu wandeln dachten. Es war gleichſam ein neuer Orden der Ritter göttlicher Minne, der göttlichen Weisheit, der ſich den Rittern und Knappen der irdiſchen Minne entgegenſtellte, und wo den Ritterſchlag nur derjenige empfing, der ſich von der Welt ganz weggewandt, mit dem minnenden Herzen, mit voller Begeiſterung, mit trunkener Liebe, ſeiner ſelbſt vergeſſend, göttlicher Weihe voll, die ewige Weisheit umfing. Anders aber ward die Sache, als was ſich bisher auf dem Gebiete der Contemplation und der Förderung des eigenen geiſtigen Lebens bewegte, unter den Händen des auch in Böhmen thätigen Meiſters Ekhard's zum wiſſenſchaftlichen Syſteme ausbildete und die Schulen zu beherrſchen gedachte. Da ward aus dem Aufgehen des gotterfüllten Gemüthes in Gott ein Aufgehen Gottes in der Welt, deren Schöpfung erſt Gott zum Selbſtbewußtſein brachte; die Dreieinigkeit ſank zu kosmogoniſchen Potenzen herab. An die Stelle der freien Schöpfung trat der ewige Aus-

fluß aller Dinge ſelbſt des Gottesſohnes aus dem Vater und an die Stelle der menſchlichen Freiheit der nothwendige Rückfluß in denſelben; dieſer erſt macht den Menſchen zu Etwas. Ertödtung des eigentlich Menſchlichen führt daher zum Göttlichen, ſo daß dann Göttliches und Menſchliches zuſammenfällt. Es war ein tiefſinniges Wehen des Pantheismus, der mit ſüßer Ueberredungsgabe ſich in die Herzen ſtahl, die zuerſt erobert, dann die Logik gefangen gaben. — So ſchwer es iſt, ſich durch einen verſtümmelten Tractat hindurchzuwinden, welchen Docen unter der Aufſchrift von der wirklichen und möglichen Vernunft als ein Denkmal des philoſophiſchen Strebens im 14. Jahrhundert in den Miscellaneen zur Geſchichte der deutſchen Literatur bekannt gemacht hat [1]) — Gervinus bezeichnet ihn als Fragment einer polemiſchen Predigt [2]) (in Wahrheit dürfte es eine wiſſenſchaftliche Vorleſung aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ſein), ſo erkennt man dennoch ſo viel, daß er zunächſt gegen den Hauptſatz M. Ekhard's gerichtet war: „der Menſch müſſe ſich rein paſſiv verhalten," Gott, deſſen Weſen ſein Wirken iſt, ſei rein activ; der menſchliche Geiſt müſſe ſich daher ganz „ledig“ machen, um mit Gott vereinigt zu werden: **wa no ist ein ledich Geist, der beraubet ist aller Werke** (der ganz paſſiv iſt) **der mach liden das vernunftige Werk Gotz.**“ Der Verfaſſer des Tractats geht daher vor Allem auf das Weſen der menſchlichen Seele ein, und wenn M. Ekhard den Satz aufgeſtellt hatte, daß die **sel in dem teil sei ein Funkchen göttlicher Natur**, ſo ward ihm gegenüber der

1) I. S. 138.
2) II. S. 120 not.

Ton auf die Vernunft — das vernunftige Werde — gelegt, welches — allen Engeln und allen Seelen und allen Creaturen einwohne. Ekhard, wie Tauler, ſagten, Gott wirket in Weſen [1]), des Menſchen Geiſt geiſtigt, d. h. wirkt in der Einigung mit Gott, nach weſentlicher Weiſe. Auch iſt des Menſchen Geiſt ein Geiſt mit Gott, ſo er alles das geiſtigt, das Gott geiſtigt, d. h. wenn er alle Dinge wirket von lauterer Liebe. — Dem leidenden Verhalten der menſchlichen Seele in ihrer beſtimmungsvollen Vereinigung mit Gott ſetzt der uns unbekannte Philoſoph die wirkende Vernunft im Gegenſatze zu der bloß möglichen entgegen, welche die Myſtiker zulaſſen: „Ich sage das etwaz sei in der sel daz so edel sei daz sein Wesen sein vernunftlich wurkchen sei [2]). Ja, er geht bis zu der Behauptung: und wer nicht Zuwal (freie Beſtimmung) so en wer auch kein Genade, daromb ist Nature edeler den Genade, wan Genade ist gemein der Zuwallekeit meiner Crefte — — und darombe vermach das got nicht, das er mich seilich mahete und wer (enwer) ich es nicht von Natur. Dieſes iſt aber nur möglich, indem er eine doppelte Vernunft unterſcheidet, zuerſt eine wirkende Vernunft, die der Menſch mit den Engeln theilet und „die ſelig iſt von Natur, weil ſie vernünftiglich aus Gott fließet und wieder zu ihm fließet vernünftiglich," ſodann eine mögliche Vernunft: „die gemein ist dem Geist, in der Weise als er Zeit berurt in dem Leichname." Dieſe vermag zwar zu werden, was ſie nicht iſt. Sie mag Ueberformungen von der wirklichen Vernunft empfangen.

---

1) Ame, Leben Chriſti I. 96.
2) L. c. S. 144.

Könnte ſie ſich einſeitig ohne Vermittlung zu der wirkenden Vernunft kehren, ſo wäre der Menſch ſchon hier ſo ſelig als in dem ewigen Leben: „Wan daz ist Seilickeit des menschen daz er bekennet *sein aigen Sein* in der Weise der wirkenden Vernunft.“ Diejenigen, welche bei dem Bekenntniſſe ihrer eigenen Vernunft bleiben, durch Sünde ſich der Wirkung der höhern Vernunft berauben, verfallen dadurch der Hölle. Dieſe iſt nicht Feuer: daz ist nicht war, man muz es sagen groben Leuten die nicht baz verstehn. Soll (ich) aber sprechen, waz Hölle sei, so sprich ich alsos das ein jeclich totlich sunde ein ewiges Mille (si), das beravbet der Gesicht Gottes. Während das Weſen der wirkenden Vernunft darin beſteht, Gott zu ſchauen ohne Mittel (darum ist sie von Natur seilich), beſteht die höchſte und wahre Höllenpein in der Entfernung von derſelben. Die Beſtimmung des Menſchen aber beſteht darin, daß er alſo lebe: das er genuch werde der Gracie Gotz nach aller der Wise und nach aller Vollkommenheit. — Wann ich nu vbermitz der Genaden Gotz bin komen darzu das ich ledich stan von allen pilden (ideen): so vberhebt Got di mugliche Vernunft und vberformet sie von der werkenden Vernunft und also geleit si uf aller Vermugentheit und wirt beruhrt ires Leidens und ires Wirkens. Als die oberste Vernunft daz von Naturen hat, daz si seilich ist, als han ich dieser von Genaden. — In dieſer Weiſe ſucht der Verfaſſer den freien Willen zu retten, indem er dem Menſchen die Wahl läßt, in dem Bekenntniſſe des eigenen Sinnes zu bleiben, ſo daß er nimmermehr ſich mag kehren wider zu Gott, oder durch Ueberformung der möglichen Vernunft durch die wirkende Got schauend zu werden. — Die Myſtik

hatte durch das ihr eigenthümliche Verſenken der Seele in Gott den Weg gebahnt, den von nun an kein Denker mehr verlaſſen durfte; das Verhältniß der Seele zu Gott war der Cardinalpunkt des wiſſenſchaftlichen Forſchens geworden, zugleich der Ausgangspunkt, den die Philoſophie nehmen mußte und nehmen konnte, um ſich allmählig von der Theologie zu trennen und in ihre eigenen Kreiſe ſelbſtſtändig hinüber zu gleiten.

Wenn nun, wie es wirklich geſchah, die Kirche mehrere Sätze des tiefſinnigſten Myſtikers, des Mag. Ekhard, als irrig bezeichnete, oder wie es in ihrem Stile heißt, verdammte, ſo hat ſie dadurch die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Entwicklung gerettet, welche aufhören mußte, wenn das höchſte Streben des Menſchen darin beſtand, auf die Sinne Verzicht zu leiſten [1]) und nur Gott ohne Hinderniſſe wirken zu laſſen. Wo der Menſch im beſten Falle ſich nur wie ein Metall zu verhalten hat, das der Glühhitze wartet, um geſchmolzen zu werden und im Feuer aufzugehen, iſt für die freie Willensbeſtimmung ſo wenig Raum als für die Wiſſenſchaft. Das falſche Syſtem, welches aus einer falſchen Auffaſſung der Seelenkräfte, ihrer Bedeutung und Wirkſamkeit hervorging, war daher auch nur vom pſychologiſchen Standpunkte aus zu widerlegen und dieſer mußte zuerſt in Sicherheit gebracht werden, ſollte es zu einer Wiſſenſchaft kommen. In der Erkenntniß des Werthes einer richtigen Entwick-

1) In der That wäre ſehr zu wünſchen, daß dieſes Verfahren der Kirche von modernen Theologen und insbeſondere von einem Theile unſerer rechtmäßigen Leiter und Führer der Gläubigen beachtet würde. Mancher glaubt die Kirche vor falſcher Wiſſenſchaft zu ſchützen und iſt dieſer ſelbſt verfallen. Es gibt ein Lutherthum innerhalb der kath. Kirche.

lung der Seelenkräfte, vor allem in der möglichſt ſtarken Betonung des freien Willens liegt daher das ganz beſondere wiſſenſchaftliche Verdienſt des Werkes unſeres Verfaſſers und trägt daſſelbe auch nicht im mindeſten einen polemiſchen Charakter, liegt derſelbe mehr in der hiſtoriſchen Aufeinanderfolge des pſychologiſchen Tractats Konrad's auf Bruder Ekhard's † 1329 ſelbſtſtändige Schriften, ſo beweist die Betonung, welche Konrad auf die Darlegung der Seelenkräfte legt, den Gewinn, deſſen die Ekhard entgegengeſetzte Richtung ſich bewußt zu werden anfing, ſowie die innere Nothwendigkeit, einen wiſſenſchaftlich unhaltbaren Standpunkt mit einem beſſeren und fruchtbaren zu vertauſchen. In geiſtigen Dingen beruht aller Fortſchritt darauf, daß einer Richtung gegenüber, welche ausſchließlich und dadurch einſeitig werden will, eine andere innerlich begründete ſich entgegenſtellt; ſelbſt ihr bloßes Daſein iſt oft ſchon eine große Wirkung, ganz abgeſehen von der Art, wie ſie Geltung erlangt, Geſtaltung annimmt. Auf die gewaltige Aeußerlichkeit des 13. Jahrhunderts war in Deutſchland eine alles überwältigende Innerlichkeit eingetreten; Italien und Deutſchland hatten ihre Rollen gewechſelt. Zuerſt hatte jenes durch Begründung eines religiöſen Ordens der Welt eine idealiſtiſchere Richtung zu geben geſucht, dann gründeten die Deutſchen zwar nicht Orden, aber ſie bemächtigten ſich der vorhandenen, ſtellten ihnen ein geiſtiges Zunftleben zur Seite und nahmen theils am Bunde der Jünger der ewigen Weisheit, Suſo's Werk, theils an dem halbfreien, halbgebundenen Leben der Begharden den größten Antheil. In dieſe religiöſen Zünfte ſchien das ganze geiſtige Leben ſich auflöſen zu wollen, mußte aber zuletzt aller klaren wiſſenſchaftlichen Ueberzeu-

gung baar werden, allen Inhalt verlieren, wenn nicht das wiſſenſchaftliche Moment im gleichen Grade geſtärkt wurde, wie das ascetiſche-myſtiſche ſich ausbreitete. Die Zeit nahte, in welcher die feſte Begründung von Univerſitäten eine dringende Nothwendigkeit wurde, nicht um die Wiſſenſchaft zu ſchaffen, ſondern um der vorhandenen Wiſſenſchaft auch ein äußeres Centrum zu geben und ihre zerſtreuten Freunde unter einer Fahne zu verſammeln. Und dieſes iſt auch in der Geſchichte deutſcher Bildung das entſcheidende Moment. Schon vor den großen Bildungsſtätten, die die Wiſſenſchaft in Tauſende von kleinen und großen Canälen leiteten, mußte eine Wiſſenſchaft da ſein, dann ſchuf ſich die Seele ihren Körper ſelbſt. Die bloße Hülſe aber erzeugte noch kein geiſtiges Leben, und wo dieſes fehlte, fehlte auch der innere Grund zur Hervorrufung wiſſenſchaftlicher Anſtalten. Freilich ermangelt uns jeder weitere Behelf, um zu ſagen, ob und in welcher Beziehung Konrad zu Carl IV. und der erſten Univerſität in Deutſchland ſtand; allein die Beziehungen zu Carl's Zeitgenoſſen, Rudolph und dem Gründer der zweiten, der Rivalin Prags, ſind aus der Einleitung erſichtbar. Die Abhandlung Konrad's gehört daher mit zu jenen Früchten des deutſchen Geiſtes, welche den Entſchluß intelligenter Fürſten motivirten, der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit ein feſtes Centrum zu geben, verdient daher von mehr als einer Seite Beherzigüng. Sie iſt wichtig ſowohl als wiſſenſchaftliches Document im Allgemeinen gegenüber der vorherrſchend ascetiſchen Richtung; ſie iſt es in ihrer Beziehung zu einem größeren Publikum und daher auch zum Theile die ascetiſche Beimiſchung, welche durch die Noth-

wendigkeit bedingt wurde, bei denjenigen, auf die man wirken wollte, nachklingende Saiten anzuſchlagen. Macht man daher, wie es unlängſt geſchah, Konrad dieſe Beimiſchung zum Vorwurfe, ſo fällt das Unverſtändige deſſelben auf den Ankläger zurück. Sie iſt weiter von Bedeutung durch ihren Inhalt ſelbſt, indem ſie die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Erfahrungen als ihren Ausgangspunkt nimmt und damit die bloß perſönliche Auffaſſung ohne weitere Polemik ausſchließt, die Seele aus dem Bereiche der Abſtraction in das der Speculation verſetzt, die von Thatſachen und nicht von bloßen Annahmen ausgeht.

Aus dem Geſagten geht nun der innere Grund der gewählten Methode von ſelbſt hervor. Zuerſt ſtellt ſich Konrad die Frage, was die Seele ihrem Weſen, der Auslegung ihres Weſens und dem Auffaß ihres Namens nach ſei. Er erkennt hiebei eine dreifache Seele: des Menſchen, des Thieres und des Baumes und ſucht ſich den Unterſchied der menſchlichen gegen die Thier- und Pflanzenſeele klar zu machen. Hier bleibt er aber nicht dabei ſtehen, daß dieſelbe rationalis, d. h. Seele der Beſcheidenheit — wie das Wort bei Freidank auch gebraucht wird — und der Vernünftigkeit ſei, ſondern er erſieht ihre würdigſte Eigenſchaft darin, daß nichts „zwiſchen iſt zwiſchen Gott und Sein,“ und geht nun über, ihre „ainung“ mit dem Leibe zu erforſchen. Dieſe iſt nach ihm doppelt. Einerſeits iſt ſie eine unleibliche Subſtanz — nämlich ein ſelbſt weſendes Ding unleiblich und regiert oder meiſtert, führt und leitet den Leichnam; anderſeits iſt ſie naturlich geneigt von Notdurft der Natur mit großer Liebe zu dem Leib und wie er dieſes mit einem oft wiederholten Lieblingsausdrucke bezeichnet, zu Erchuchung (kochen, bilden) des

Leichnams, dem si geaint wird. Wenn aber nun, wie auch ohne dieß hervorgeht, wiederholt auf Ariſtoteles hingewieſen wird, ſo darf auch wohl behauptet werden, daß man nur an der Leine dieſes dominirenden Verſtandes aus der Gefühlsrichtung herauskommen konnte, welcher die deutſchen Myſtiker verfallen waren; daß die deutſche Wiſſenſchaft nur, indem ſie ſich auf die vorausgegangene Entwicklung ſtützte, nicht aber, indem ſie dieſelbe ignorirte, der Gefahr des Pantheismus entgehen konnte und die ſpätere lutheriſche Bekämpfung des Ariſtoteles mit der falſchen Myſtik Luthers ebenſo in Verbindung ſtand, als jene Beziehung auf Ariſtoteles mit der Oppoſition gegen die Myſtik [1]). Der Zeitpunkt war bereits eingetreten, in welchem man ſich von der vorausgegangenen, ſchon tauſendjährigen chriſtlichen Wiſſenſchaft Rechnung ablegen, Klarheit verſchaffen mußte und das Reſultat dieſes Strebens war, die Nothwendigkeit einer encyklopädiſchen Sammlung und Bewältigung aller aufgeworfenen Fragen vom Stand-

1) Es wird vielleicht hier am rechten Orte ſein, auf eine merkwürdige Stelle des hl. Bonaventura de reductione artium ad Theologiam (Opuscula theol. Venetiis 1611. I. p. 94 b.) hinzuweiſen, wo er ſagt: tota scriptura haec tria docet scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circam tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione, Hugo vero omnia haec i. e. omnes sequitur. Der Sinn dieſer die Bewegung der Geiſter bezeichnenden, wenn auch gleich die Koryphäen derſelben nur obenhin berührenden Stelle iſt doch wohl, daß ſeit Hugo die chriſtliche Wiſſenſchaft zum Abſchluſſe gekommen ſei.

punkte der Theologie, die, ehe ſie ihre ausſchließliche Herrſchaft aufgab, nochmal unter ihrem größten Heerführer, dem chriſtlichen Ariſtoteles, Thomas von Aquino, Heerſchau hielt. Iſt noch immer die Meinung herrſchend, daß die Scholaſtik ſich durch eine unnütze Hereinziehung zweckloſer Fragen bemerkbar gemacht, die Myſtik aber erſt die Philoſophie geſchaffen habe, ſo iſt mit der erſten Anſicht doch ein großartiges Verkennen des wahren Inhaltes einer ſo lange andauernden, ſo große Naturen bewegenden Richtung, mit der zweiten ein ebenſo großes Spiel mit Worten verbunden. Die Theologen von St. Victor, Br. Berthold mit ſeinen Genoſſen: Suſo, Tauler, Ekhard unter eine Benennung zu ſtellen, als ſei ihnen allen ein und derſelbe Charakter zugekommen, dürfte von keinem Eindringen in das Weſen der mittelalteriſchen Philoſophie zeugen. Je mehr aber die angebahnte wiſſenſchaftliche Richtung durch die letztgenannten Myſtiker im richtigen Sinne des Wortes in eine rein perſonelle aufzugehen drohte, deſto nothwendiger war es, auf dem Gebiete „der unio Dei et animae" mit aller Schärfe des Verſtandes zu unterſcheiden. Und tritt das pſychologiſche Moment als dasjenige hervor, welches, wie aus der Stelle des hl. Bonaventura erſichtlich iſt, die vorausgegangene Bewegung zur innern Rundung und zum Abſchluſſe brachte, ſo iſt es auch der Ausgangspunkt für eine neue Richtung geworden, welche von dem Wege der früheren ſich klare Rechenſchaft ſtellend, ſo weit die damaligen Kenntniſſe ausreichten, ſich die geiſtige Errungenſchaft der chriſtlichen wie der vorchriſtlichen Periode vergegenwärtigte. Weit entfernt alſo in der natürlichen Schüchternheit, die bei Konrad von Megenburg ſich in Betreff des Ueberganges zur Speculation zeigte, etwas

Tadelnswerthes zu erſehen, dürfte darin vielmehr die innerlich gebotene, hiſtoriſch begründete Richtung hervortreten, welche allmählich ſich der Uebermacht der Theologie entwindend, ſtufenweiſe zur ſäcularen Wiſſenſchaft fortſchreitend, die Löſung ihrer Aufgabe auch nur durch Beiziehung der claſſiſchen Philoſophie unternehmen konnte. Der Humanismus des 15. Jahrhunderts iſt auch nicht ohne Vorbereitung gekommen, nicht wie aus den Wolken herabgefallen; die Emancipation der Wiſſenſchaft von dem Dienſte der Theologie — der bisher einzigen und ausſchließlichen Wiſſenſchaft — war ſchon im 14. Jahrhunderte im Gange. Was im nachfolgenden übermächtig wurde, ward es eben nur dadurch, daß es ſchon im vorausgegangenen wurzelte. Ein Mittel aber, die Emancipation anzubahnen, war das Studium der Natur, im vorliegenden Falle, die Erforſchung der natürlichen Kräfte der Seele. Gerade deßhalb wurden die Bücher von der Natur in jenen Tagen ſo bedeutend, weil ſie im richtigen Inſtinkte den Schwerpunkt auf die Natur legten, welche bei den Myſtikern in den Geiſt aufzugehen ſchien. Iſt es nun vorzugsweiſe die unio *animae* et *Dei*, welche die Myſtiker beſchäftigte, ſo iſt es die unio *animae* et *corporis*, welche für den Philoſophen Gegenſtand der Eröterung wurde; dieſe aber führte von ſelbſt dazu, den Unterſchied zwiſchen beiden zu bezeichnen und die Freiheit des Willens zu beſtimmen. Bekanntlich iſt aber dieſe der Kern der Unterſcheidung der myſtiſchen und aus ihr geſchöpften lutheriſchen Richtung einerſeits, der katholiſchen und wiſſenſchaftlichen Lehre andererſeits geworden, ſo daß wir auf dieſem Gebiete ſchon frühe den größten Gegenſätzen der ſpätern Zeit begegnen. Auf der freien Selbſtbeſtimmung beruht aber aller Adel der

Geſinnung wie der Handlungsweiſe, die Würde des Menſchen, man kann wohl ſagen, der ungeheuere Fortſchritt der chriſtlichen Zeit, die ihn in ihr Programm aufnahm, gegen die mit andern Reizen geſchmückte claſſiſche Periode. Es war aber nicht etwa eine Sache von geringer Tragweite für die Zeit, in welcher unſer Buch erſchien, als die Erörterung den folgereichen Satz betonte: „di sel ist *vrei mit irem willen und mit irer wal,* si hat auch di chrafft di voluntas haizzt, das ist daz si mag wellen und begern und versmechen oder widerstreben. Si ist auch würkung, wann si di chrafft hat daz si wurchen und getun mag. Si ist auch mit irem willen *wandelwar* und wanchel also daz si in verchern mag *von wellen czu nicht wellen* und hervider und mag daz selb getun also daz sey nichts darzu twingt." Die größte Schwierigkeit lag darin, „was die Seele ſei in ir selb und in irem wesen und in irer natur." Indem ſich Konrad aber zur Beantwortung dieſer Frage an die Alten wendet, ſtößt er auf jenen Widerſpruch, der die antike Zeit gefangen hielt und ihn zu dem Ausſpruche bewegt, „daz ist gar ungewis wann di alten philosophi manigerlay und widerwertige red davon habent geredet." Eben deßhalb werden zuerſt die Meinungen der Alten in ihrer Verſchiedenheit durchgangen und dann die Uebereinſtimmung der chriſtlichen Lehrer erwähnt, beides führt zu dem Schluſſe: also erchennet man maniger aigenhait der sel nach irer chundung und nach irem wesen oder nach irer istichait und wirt sey paz erchennen mit der auzzuczichait ires namens." Er erklärt daher, in wie ferne die Seele anima heißen könne, in wie ferne spiritus, animus, mens oder ratio. Erſt nach dieſem tritt der dogmatiſche Theil der Abhandlung hervor, in dem

Digitized by Google

Abſchnitte von der sel chrafft. Da erſcheint ſie in ihrer dem Thiere zugewandten Seite, als Verſtändniß unleiblicher Dinge, endlich als die Kraft, welche unter vergänglichen Dingen zu wählen vermag. Dieſe Dreiheit wird nachher in dem letzten Abſchnitte: „von der sel ordnung noch näher beſprochen, ſo daß er zu dem Satze kömmt: es ſeien gleichſam drei Seelen drei verſchiedenen Leibern geeinet; die Einigung aber geſchieht in der ariſtoteliſchen Art, daß die beiden minder edlen dem Dreiecke und dem Vierecke, die edle aber dem Zirkel gleicht, am leichteſten zu wachſen vermag und ſelbſt als eine Tafel (tabula rasa) erſcheint, da man aufmalen und ſchreiben ſoll. Alſo malt man sy mit den chunsten und mit den tugenden.

Macht dieſe Darſtellung keinen Anſpruch darauf, originell zu ſein, ſo hat ſie doch ihren eigentlichen Endzweck erreicht und der ganzen Behandlungsweiſe den Vorzug gegeben, der Popularität zu Liebe ſich von der gewöhnlichen ſcholaſtiſchen Methode entfernt zu haben. Konrad bleibt dieſer treu, in wie ferne ſie ihrem Weſen nach hiſtoriſch, auf vorausgegangene Erörterungen deſſelben Gegenſtandes ſtete Rückſicht nehmen muß. Allein von Univerſalien und Realien iſt keine Spur, von der nur zu häufig damit verbundenen Haarſpalterei auch nichts zu ſehen und dennoch ſind die wichtigſten Fragen von dem Verhältniſſe der Seele zu Gott, von ihrer Verbindung mit dem Leibe, von ihren Kräften, vom Willen und von der Einbildungskraft erörtert, der Werth auf die rationelle Seite wie nothwendig gelegt, der gebührende Nachdruck der intellectuellen zugewieſen. — Es iſt weder meine Abſicht noch meines Berufes, einen Vergleich mit ſpäteren Bearbeitungen deſſelben Gegenſtandes zu ziehen; mir genügt hinlänglich, aufmerk-

ſam gemacht zu haben auf das, womit ſich die Denker des 14. Jahrhunderts beſchäftigten, welche noch für etwas anderes Zeit gewannen, als für die Frage in Harniſch zu gerathen, ob Chriſtus der Herr ein Eigenthum beſaß, oder nicht. Daß aber das Leben der Seele gerade in jenen Tagen Gegenſtand großer Erörterungen geworden war, und wie tief alſo Konrad's Schrift in den ganzen Kampf der Zeit eingreifen mußte, geht aber noch aus einem wenig beachteten Umſtande hervor. Nächſt der eben berührten Frage über die Armuth und das Eigenthum Chriſti, welche raſch zu ſehr eigenthümlichen Schlüſſen über das Recht oder Unrecht kirchlichen und clericaliſchen Beſitzthums führte und Vorläuferin des Huſitismus wurde, betraf die über das Verhältniß der Seelen zu Gott ſelbſt denjenigen Papſt weſentlich, welcher die erſt genannte Frage durch Aufwand aller kirchlichen Mittel nach hartnäckigen Kämpfen endlich beſeitigt hatte. P. Johann XXII., der eifrige Gegner Kaiſer Ludwig des Baiern, fühlte ſich, wie uns der Prämonſtratenſer Petrus von Herrenthal erzählt, gezwungen, ſelbſt darüber zu predigen und hatte hiebei den Satz vertheidigt, daß auch die Seelen der Heiligen die göttliche Weſenheit nicht von dem Tage des jüngſten Gerichtes ſchauten und dann erſt die jetzige Anſchauung ſich verflüchtigen werde (evacuabitur). Der berühmte Biſchof Durandus vom Prediger-Orden hatte dagegen geſchrieben, der Papſt ihn nach Avignon citirt, der König von Frankreich ihn wider die Curie geſchützt. Die Franziskaner auf Seite Kaiſer Ludwig's ergriffen hurtig dieſen Streit und riefen Zeter über den häretiſchen Papſt [1]); dieſer ſtützte ſich auf den heil. Bernard und gab

1) Cfr. libellum fratris Bonagratiae v. 1334; Noverint universi fideles.

auf dem Todbette, indem er ſeine Ausſprüche der Entſcheidung der Kirche unterwarf, noch folgende Erklärung ab: credimus quod animae separatae a corporibus et purgatae sunt in coelorum regno seu paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae, vident Deum et divinam essentiam facie ad faciem clare in quantum status et conditio animae separatae patitur. — Der Streit hierüber hatte 104 ſogenannten Spiritualen das Leben gekoſtet [1]), noch war er nicht vollſtändig beendigt, als 15 Jahre nachdem P. Johann den Zuſtand der Seele auf der Kanzel erörtert, Konrad von Megenburg ſeine Abhandlung ſchrieb und es unternahm, die für ſo Viele bereits verhängnißvoll gewordene Frage aus dem Bereiche der Theologie in das der ſäcularen Wiſſenſchaft hinüberzuziehen.

Auffallend bleibt es hiebei immer, daß ungeachtet der großen Verbreitung, welche das Buch von der Natur raſch nach Erfindung der Buchdruckerkunſt gewann, der pſychologiſche Theil — wenigſtens nach den mir zu Gebote ſtehenden Ausgaben bisher ungedruckt geblieben iſt.

Da aber hier Richtungen bezeichnet werden, welche den Unterſchied deutſchen Weſens von nicht deutſchem hervorheben können, indem der Romane mit aller Leidenſchaft an der großen geiſtigen Frage des Jahrhunderts über das Verhältniß der Seele zu Gott ſich betheiligend, raſch zur Häreſie ſchritt, der Deutſche in contemplativer Stille ſpeculativ voranſchreitend bis an dieſelbe Grenze drang, hier aber inne hielt, ſo möge es hier geſtattet ſein, einige Bemerkungen hinzuzufügen, welche die Nothwendigkeit dar-

1) Cod. Magliabecch. 76. p. 112.

ſtellen werden, daß gerade jetzt, in der Mitte des 14. Jahrhunderts von einem ruhigen, beſonnenen, zugleich populären und wiſſenſchaftlichen Standpunkte aus auf die höhern Schichten des Volkes eingewirkt werden mußte. Selbſt die Zeit, in welcher das Buch erſchien, iſt wohl zu beachten, da kurz vorher eine ungeheure Lehre den Nationen Europa's gegeben war, von der Hinfälligkeit menſchlichen Wiſſens und menſchlichen Seins, als der ſchwarze Tod Europa durchzog und die Blüthen der Generation hinwegmähte. Eine unendliche Maſſe verkehrter Mittel, Hausſegen und dergleichen mag nach dem Stande der damaligen Wiſſenſchaft und wie die Einſicht in die mediciniſchen Schriften des Jahrhunderts gewährt, angewendet worden ſein und wenn auch nicht eine ſo ungeheuere Verzweiflung die Deutſchen befiel, unter ihnen auch nicht eine ſo ungeheure Frivolität herrſchte wie in Italien, iſt auch eine Beſſerung der Zuſtände in Deutſchland nach der großen Kataſtrophe nicht zu erkennen. Wenn aber in dieſem Augenblicke ein Mann von ausgebreitetem Wiſſen alle die Erfahrungen ſammelte, die ſich in Betreff der Menſchen, der Thiere, der Stein- und Pflanzenwelt ergaben, und dieſe von einem höhern Geiſte durchwebt ſeiner Zeit überlieferte, baute er auch für diejenigen, welche an dem menſchlichen Wiſſen verzweifelten, dasſelbe wieder auf, und indem er ſelbſt überall die Unzulänglichkeit desſelben zugeſtand, eine urſprüngliche Harmonie zwiſchen der moraliſchen und phyſiſchen Weltordnung durchblicken ließ, die geſchaffene Welt in ihrem inneren Zuſammenhange zu ihrem Schöpfer darzuſtellen ſich bemühte, glich er da nicht die Anforderungen, welche man von dem höhern Standpunkte aus ſtellen konnte, mit denjenigen aus, welche vom Stand-

Digitized by Google

punkte der menſchlichen Vernunft geſtellt und erhoben wurden? In dieſer Weiſe gewann Konrad ſelbſt der myſtiſchen Richtung ſeiner Zeit gegenüber eine Bedeutung, die nicht verkannt werden darf.

Das Weſen dieſer lange andauernden und ſo eigenthümlichen Richtung deutſcher Geiſter, die wir mit dem Namen der Myſtik bezeichnen, iſt aber doch wohl nur zur Hälfte dargeſtellt, wenn die tiefſinnigen Schriften eines Taulers, Suſo, Eghart und verwandter Geiſter darunter begriffen werden, welche in der Vereinigung des Menſchen mit Gott die Aufgabe des Lebens wie des Denkens erblickten. Zu den Predigten und aſcetiſchen Tractaten, welche theils in lateiniſcher theils in deutſcher Sprache von dieſen Männern und ihren Anhängern ausgiengen und mehr oder minder das Verſenken der menſchlichen Seele in den Abgrund des „wiselosen" Gottes zum Endzwecke hatten, muß noch die, dem von oben ausgehenden Impulſe entſprechende Richtung von unten nach oben hinzugefügt werden, welche den Privat- wie den öffentlichen Gottesdienſt durchdrang und eine ſehr bemerkenswerthe nationale Färbung annahm. Je mehr nämlich die Verkündigung des armen Lebens Chriſti wie dasſelbe der hl. Franziskus durch ſein Beiſpiel nicht minder als durch ſeine Lehre durchzuführen geſucht hatte, die verſchiedenartigſten Schichten Deutſchlands durchdrang, hier eine Königstochter, dort in den Reichsſtädten die Töchter der Rathsherrn, auf dem Lande Bauernmädchen in den Orden traten, welchen im Geiſte des hl. Franziskus die hl. Clara begründet, ward es gebieteriſche Nothwendigkeit, daß die nach Pſalmen und Lectionen geordneten Taggebete für das Verſtändniß der Ungelehrten eingerichtet wurden. Je mehr

beſonders der nicht im Kloſter lebende aber höchſt zahlreichere dritte Orden ſich unter den Laien ausbreitete, mußte die Kenntniß der Pſalmen und ſonſtiger für Erbauung beſonders dienlicher Theile des alten oder neuen Teſtamentes in deutſcher Sprache ſich verbreiten. Und da der Hauptinhalt der Officien (Tagszeiten) beſonders des ſo außerordentlich verbreiteten Officiums der Mutter Gottes, das Myſterium der Incarnation war, konnte es nicht anders ſein, als daß Sinne und Geſchmack für den tiefſten Inhalt chriſtlicher Lehre im gleichem Maße ſich verbreiteten, als die Kenntniß und das Verſtändniß der wichtigſten Schriften des alten oder neuen Teſtamentes, in wie fern ſie nur nicht eine Speculation in ſich ſchloßen, welche auch in ſpätern Jahrhunderten Gegenſtand der Controverſe ſelbſt der Gelehrten blieb. Ein eigenthümliches Leben mußte ſich dadurch der Nation bemächtigen, und die große Betheiligung, welche hieran Statt fand, macht auch erſt den Boden begreiflich, aus welchem Suſo, Tauler ꝛc. emporſprießen, auf dem ſie mit ihrer ſpätern Zeiten faſt unbegreiflicher Tiefe wirken konnten. Gerade deßhalb iſt es nothwendig, die Aufmerkſamkeit auch auf jene Angſtrufe gepreßter Herzen wie auf jene liebevollen Ausdrücke kindlicher Sehnſucht, auf den Jubelruf ſakramentaliſch geſtärkter Empfindung aufmerkſam zu machen, welcher ſich in den deutſchen Officien vorfindet und an denen die deutſche Literaturgeſchichte vorüberzugehen pflegt. Nicht nur wird ſich hiebei eine viel größere Bekanntſchaft mit den hl. Büchern finden, als man gewöhnlich vermuthet, ſondern ſie ſind auch zur Bemeſſung tiefer Gefühle wie klarer Erkenntniß des Chriſtenthums, ſeiner Moral und ſeines Dogma's, wie ſie die Zeit beſaß,

ebenſo unentbehrlich als charakteriſtiſch. Hier iſt nichts von allgemeinen Phraſen zu finden; alles bezieht ſich auf das unmittelbare Verhältniß der Creatur zum Schöpfer, der Erlösten zum Erlöſer und erſcheint die Mutter Gottes als Vermittlerin, ſo iſt es nur deßhalb, weil ſie durch Empfängniß und Geburt Chriſti thatſächlich Menſchliches und Göttliches vermittelt hat, aus der Logik der Incarnation dieſe ihre Stelle von ſelbſt folgte. Man ſcheute ſich auch nicht, aus falſcher Auffaſſung natürlicher und göttlicher Verhältniſſe jene Acte mit dem rechten Namen zu benennen, auf welchen Incarnation und Erlöſung beruhten und enthält der Ausdruck für unſer Ohr etwas Seltſames, ſo konnte der reinere Sinn auch Stärkeres ertragen, während der unreine Sinn ſchon durch die Umſchreibung in ſeiner Art unangenehm berührt wird. Es iſt in dieſen Dingen eine wunderſame Kraft der Empfindung und die Stärke des Ausdruckes dem Gefühle angemeſſen, dieſer der Sache, um welche es ſich handelt [1]). Nichts drückt aber dieſen Zuſtand der Seele klarer aus, als das bekannte Gebet des hl. Thomas, das nicht individuelle nicht künſtlich gemachte, ſondern wirklich erlebte und täglich zu erlebende Zuſtände darſtellt, und daher auch eine ſo raſche Verbreitung in deutſcher Zunge fand.

„Ich ge ze dem heiltume des leichnams deines eingebornen ſuns Jeſus Chriſt meines herrn. Ich ge ein ſieches zu dem arczt des lebens. Ein vnfletiges zu den brunnen der barmherczicheit. Ein blindes zu dem liecht der ewigen clarheit. Ein armes zu dem herren himels und der erden. Ein blocz zu dem kunige der eren. Da-

1) Siehe Weiteres in Beilage II.

rwmb ſo bitt ich die vberfluzzichait deiner grozzen miltichait daz du geruecheſt geſunt zu machen mein ſeuch, ze reinigen meine blintichait, rich zu machen meine armut, daz ich daz prot der engel den herren aller herren muezze empfahen mit ſulcher er. mit ſulcher vorcht mit ſulcher reine. mit ſulcher andacht. mit ſulcher lauterchait. mit ſulichem gelowben, mit ſulchem vorſacz, mit ſulcher demuticheit, als ez wol zimt dem heil meiner ſel. Nu gib mir des bit ich nicht alein zu empfahen daz hailichtum meines herren, ſunder die chraft ſeines heiltumes. vil minniclicher vater gib mir alſo zu empfahen den leichnam Jeſu Chriſti; als er in enphieng von marien der reinen mait. Nu lege milder vater deinen lieben ſon, den ich nun emphach under dem ſcheine des brotes, daz ich in muez beſchowen bei dir von augen ze augen dez helf mir Maria eine Roſe aller vrowen. Amen.“

Wenn aber nun an dieſe Richtung ſich eine andere anſchließt, welche dem apocryphen Leben Mariens eine Bedeutung verlieh, wie dem Evangelium, und das neue Teſtament auflöste in Leben, Sterben und Himmelfahrt Mariens, dieſe ſelbſt zur Erlöſerin machte, ſo kann darin Niemand das Weſen der falſchen Myſtik verkennen. Dieſes Treiben aber hat die Kirche weder anerkannt noch gebilligt, wohl aber darf man nicht verkennen, daß gerade *mit dieſer Richtung* Hand in Hand die populäre Behandlung des alten Teſtaments, die Ueberſetzung der Pſalmen und ein innerliches poeſiereiches Leben ging, das mit ſeiner *Verirrung* noch immer ſo viel werth iſt, als ein dürrer *Rationalismus*, welcher inſtinktmäßig vor jeder Erhebung und Erwärmung zurückſchaudert. Allein wenn von demjenigen die Rede iſt, was an der Myſtik Bedeu-

tendes war, darf auch nicht verſchwiegen werden, was an ihr Falſches und Verkehrtes war. Der romantiſche Sinn, genährt durch die Tageslectüre, bemächtigte ſich geſchwinder als die Wiſſenſchaft abwehren konnte, der populären Literatur, wie dieſes zum Theile auch aus Schilderungen Konrads hervorgeht. Bald geſellte ſich zur einen Verkehrtheit noch eine zweite, bald eine dritte, die um das Bild zu vollenden, gleichfalls hervorgehoben werden muß.

Den Handſchriften, welche huſitiſche Tractate enthalten, iſt ſehr häufig ein Auszug aus jenen merkwürdigen Viſionen über die Zukunft beigefügt, welcher in den Tagen Konrads III. die Aebtiſſin Hildegard von Bingen ſich erfreute und die ſchon damals das Aufſehen in ſo hohem Grade erregten, daß Könige und Fürſten, Päpſte, Biſchöfe, Aebte mit ihr in Verbindung traten. In jener merkwürdigen Zeit, als der zweite große Kampf zwiſchen dem Sacerdotium und Regnum ſich vorbereitete, der das hohenſtaufiſche Haus zum erſtenmale niederwarf (1177), der Fall Jeruſalems durch Saladin dem von Edeſſa wie ein Verhängniß nachfolgte, ſah ein von der Welt und allen großen Ereigniſſen ferne ſtehendes deutſches Mädchen die Zukunft ihres Vaterlandes in großen gewaltigen Bildern vor ſich vorübergehen, daß man noch jetzt über die Klarheit der Anſchauung und die Beſtimmtheit der eingetroffenen Begebenheiten ſtaunen muß. Insbeſondere iſt der Eintritt der Säcularſation und eine große Verfolgung des Clerus mit einer Gewißheit auseinandergeſetzt, welche um ſo mehr in Verwunderung ſetzt, als in der erſten Hälfte des 12. Jahrhunderts jede Gefahr dieſer Art gänzlich beſeitigt zu ſein ſchien. Man begreift, daß gerade dieſe Vorherverkündigungen 200 Jahre ſpäter um ſo mehr Anklang finden

mußten, je größer ſeit dieſer Zeit Macht, Reichthum und Einfluß des Clerus geſtiegen waren. Iſt das ganze Weſen der Aebtiſſin Hildegard aber von ſo außerordentlicher Art, daß ſich ſtets hervorragende Männer unwiderſtehlich zu ihr hingezogen fühlten und die Erklärungsverſuche ſich nach den Phaſen häuften, die die Wiſſenſchaft in ſpäteren Tagen beſtimmten, ſo ſind Vorherverkündigungen in Zeiten, welche unter einer gewaltigen Schwüle ſeufzten, ſo häufig, daß die kirchlichen Verbote derſelben, wie ſie Ende des 14., Anfang des 15. Jahrhunderts Statt fanden, kaum einer Erklärung bedürfen. Kurze Zeit vor dem Auftreten Luthers war in ganz Deutſchland die Meinung von einem großen Blutbade verbreitet, das den Clerus treffen würde; in welcher Weiſe Savonarola die große Wendung der Dinge i. J. 1494 verkündete, iſt bekannt. Aehnliches wird ſich in gewaltigen Kriſen von andern Völkern und Ländern ſagen laſſen, vielleicht von keinem mehr als von Böhmen, wo Milic 1366 die Ankunft des Antichriſts verkündete und bald die Gabe der Prophezeihung — nach chriſtlichem Standpunkte eine der ſeltenſten — im huſitiſchen Zeitalter [1]) ſo gemein zu werden ſchien, als nur etwa in England im Zeitalter des großen Heiligen Olivier Cromwell's oder in Schottland zur Zeit Johann Knox, in Frankreich in den Tagen der Prophetenſchule in den Cevennen unter Ludwig XIV. Die kaiſerliche Univerſitätsbibliothek zu Prag verwahrt zwei ähnliche Prophezeihungen über Böhmen in cechiſcher Sprache, eine von 1472, eine zweite von 1520, eine dritte unter dem Namen der Sybilla cumana aus dem 16. oder 17. Jahrhundert. Eine vierte, welche dem be-

1) Siehe in Betreff des Hus ſelbſt Bd. I. script. rer. husit.

rühmten Theophraſtus Bombaſtus Paracelſus von Hohenheim zugeſchrieben wird, enthält die Münchner Bibliothek. Einer viel früheren Zeit gehört die des Bruders Berthold, des berühmten Predigers des 13. Jahrhunderts an, welche Ottokar von Hornek in ſeiner Reimchronik erwähnt, und die ſich auf die letzten Tage König Wenzels I. und den Untergang des Premislidiſchen Geſchlechtes bezieht.

Nun findet ſich zwar die Prophezeihung [1] nicht in Bertholds Schriften, ſondern nur der Ausdruck ſeines Unwillens über die großen Streitigkeiten der damaligen Zeit, von welchen die böhmiſch-ungariſchen nicht den geringeren Theil bilden; auch iſt die Autorität ihres Gewährmannes namentlich in böhmiſchen Dingen nichts weniger als umſtößlich [2]; allein wenn man auch der Sache keinen andern Werth als den der Sage verleiht, ſo bleibt ſie auch ſo von Bedeutung. Die Zeit, welche das babenbergiſche, das hohenſtaufiſche und meraniſche Haus gewaltſam enden ſah, und in welcher der Untergang der Arpaden, Premisliden und Askanier vorbereitet wurde, hatte in der Mitte zwiſchen dieſem zweimaligen Umſturze dreier Dynaſtien einen Moment des Doppelſehens wie er ſelten in der Weltgeſchichte eingetreten iſt. Wenige Jahre ſpäter verkündete Abt Engelſchalk, ſich ſtützend auf den von dem hl. Hieronymus angeführten Methodius, in ſeinem wenig bekannten Werke de ortu et statu et fine romani

1) Siehe Beilage III.

2) Man kann ſich kaum einen größern Contraſt vorſtellen, als die Beurtheilung Ottokars durch H. Palacky, einem ſo gewiegten tüchtigen Kritiker, und durch Hofr. Gervinus, welcher Ottokar ebenſo viele hiſtoriſche Bedeutung beilegt als Palacky auf Thatſachen geſtützt ſie ihm abſpricht. Cfr. Böhm. Geſch. III. 1. S. 306—314.

imperii den Untergang des Kaiſerreiches, bei dem Herein⸗bruche eines öſtlichen Volkes: ultimus imperator romanus obviabit et resistere non valens, sceptrum et coronam imperii ac clypeum ad arborem sitam ultra mare deponet et sic commendatum spiritum Deo ibidem committet. In eben dieſe Zeit dürfte wohl auch, Hand in Hand mit der Verbreitung der Alexanderſage die Schenkung der Welt an die Slaven, das Gegenſtück zur Conſtantiniſchen Schenkung fallen; endlich jene Prophezeihung die in den Lectionen des hl. Cyrill und Methud in den luxenburgiſchen Tagen zu leſen war und gewiß auch öffentlich bei feierlichen Handlungen am Gedächtnißtage der beiden ſlaviſchen Apoſtel zumal geleſen wurde: sancto Methudio tantam gratiam contulit, ut ducem Bohemorum Borzywoj qui in detestationem sui erroris in convivio per regem Svatopluk multis principibus praeparato, sub mensa ipsius regis locatus extiterat non solum ad fidem converteret, sed hunc et successores suos majores omnibus linguae slavonicae regibus esse debere spiritu prophetico revelaret, quod etiam factum est certitudinaliter extat impletum [1]).

Weiſt keine Quelle dieſe Prophezeihung unmittelbar auf denjenigen zurück, welcher ſie nach einer Angabe aus⸗ſprach, die 500 Jahre nach dem hl. Methodius uns ent⸗gegentritt, ſo beſitzen wir in Bezug auf den Bruder Robert aus dem Predigerorden einen gleichzeitigen Bericht [2]), der von ihm erzählt, er habe einſtmals ge⸗äußert: ſo ſprach zu mir der Geiſt des Herrn Gottes, gehe zu demjenigen, der meine Taube regiert (zu P. Johann XXII.)

1) Cod. Bibl. Cap. Prag. D. 4 f. 83.
2) Cod. Vat. 3758. p. 202.

Digitized by Google

und gehe zu den Engeln der Erde (den Cardinälen) und ſage ihnen, daß wenn ſie nicht ihren Pomp aufgeben, und ihren Geiz, eine ſolche Sterblichkeit folgen wird, ſo daß die Blutbäche aus den Gräbern hervorquellen. Als wenige Jahre ſpäter der ſchwarze Tod ſeine entſetzlichen Verheerungen begann, erinnerte man ſich dieſer Worte. Auch Tauler, wie alle ahnungsvollen tiefen Gemüther blieb dieſer Richtung nicht fremd. In ſeinen Bußpredigten wies er auf die Kataſtrophe [1]), welche die hl. Hildegard vorhergeſprochen, wie auf ein unabweisbares Gericht hin,

1) *Vaticinium D. Joannis Thauleri de anno* 1348. Nunc igitur dilectissimi, certi estote, quod nisi in melius vitam nostram commutare studeamus, graviter nobis plagae (a. S. Hildegarde) praedictae immineant, ita quod tanta erit afflictio, ut judicium extremum nobis ad memoriam sit revocatura. Quae enim nunc pace multa gaudere videntur, in maxima tunc vexatione erunt et Dei verba pervertentur *cultusque divinus pene in oblivionem* ibit et unus huc, alius illuc properabit. nec facile sciri poterit, quorsum haec tandem evasura sint. Interim tamen fidelissimus Deus nidulum aliquem habebit, ubi suos conservet protegatque. — — Exurget — vox fallax quae omnes — paternae (ecclesiae) voci auscultare nolentes in errorem abducet. Sonat autem nobis paterna vox per vocem sanctae matris ecclesiae in omnibus doctrinis, praeceptis atque consiliis illius. Vae proinde ac iterum vae omnibus, voci huic obtemperere nolentibus, ut se ipsos in veritate parvipendant et studeant esse humiles. His enim deterrimae desperationis vox inspirabitur, dicentibus pseudodoctoribus, *falsum esse atque confictum, quicquid unquam priscae veritatis doctores hic edocuere.* Quicunque igitur in fundo suo humilitate destituti fuerint et pro ipsorum sensu ac proprio beneplacito in suis illis vafris ac subtilibus conceptibus perduraverint, hi omnes in tantos abducuntur errores, ut cunctos ecclesiae ritus ac instituta fallacia et a veritate aliena sint credituri. Quod profecto ex ipsorum vicississimo vel maxime procedet fundo, tum etiam quod veri illius atque vios fundi penitus expertes erunt. Vere namque humilitas est Deum ex toto — et ex omni diligere etc. Qui tunc victuri sunt, cogitent, haec ipsis longe ante praedicta fuisse.

wenn nicht bald eingelenkt und ein anderes Leben ergriffen werden würde. Er rief den Seinigen die Worte in das Gedächtniß, die ſchon vor 200 Jahren geſprochen worden waren, daß der Gottesdienſt in Vergeſſenheit gerathen, alles was frühere Lehrer aufgeſtellt, als falſch und willkührliches Machwerk bezeichnet und ebenſo auch alle Einrichtungen der Kirche als trügeriſch und lügenhaft hingeſtellt werden würden. Es vergingen auch kaum 200 andere Jahre und dieſe Verkündigung war ſchon zweimal und in einem Umfange in Erfüllung gegangen, daß es beinahe ſchien, man habe nach den ausgeſprochenen Worten das Werk in buchſtäbliche Erfüllung zu ſetzen geſucht. Je mehr ſich aber die Zeit der einſeitigen Myſtik hingab, die die Wiſſenſchaft verwarf oder doch nur im höchſt beſchränkten Maße zuließ, *bildete ſich die Vorherſagung als Surrogat der Wiſſenſchaft* aus und nahm für ſich ein Recht über die Geiſter in Anſpruch, welches man ihr nicht einräumen konnte. Es hatte ebendeßhalb bereits Nicolaus von Straßburg, der Verfaſſer jener volksthümlichen deutſchen Predigten, welche Pfeiffer im erſten Bande ſeiner Myſtiker herausgab, ſchon 1326 in einer P. Johann XXII. gewidmeten Schrift über die Ankunft des Antichriſts und die Wiederkunft Chriſti zu beweiſen geſucht, daß den Vorherverkündigungen über die letzten Dinge zumal um ſo weniger zu trauen ſei, als man aus der hl. Schrift nichts Näheres darüber wiſſen könne, ebendeßhalb auch den Prophezeihungen der hl. Hildegarde wie jenes hochberühmten Abtes Joachim mißtraut werden müßte, den kurz zuvor Dante Alighieri als

di spiritu profetico dotato

bezeichnet hatte.

Allein die falſche Richtung der Zeit entſchied über die

beſſere und zwar durch Naturen, denen man ſonſt ſeine Achtung nicht verſagen konnte. Nichts deſtoweniger fanden aber die Prophezeihungen der hl. Hildegarde von der Verfolgung des Clerus, der Einſtellung des chriſtlichen Gottesdienſtes, immer größeren Anklang, vielleicht nirgends in höherem Grade, als in Böhmen, damals dem erſten deutſchen Reichslande, wo der melancholiſch-ſchwärmeriſche Charakter des Volkes eine geeignete Unterlage für ſolche Dinge gab. An die Geſichte der deutſchen Aebtiſſin ſchloßen ſich gerade damals die der ſchwediſchen Königstochter Brigitta an, welche bereits im 14 Jahrhunderte, in welchem ſie lebte (1302—1373), großes Aufſehen machten, aber erſt in dem darauffolgenden, zum Theile durch Genehmigung des Concils zu Baſel eine weitere Geltung fanden. Findet ſich in der Mitte des 15 Jahrhunderts die handſchriftliche Mittheilung, welche angeblich aus einem Schreiben des Großmeiſters der Johanniter zu Rhodus herſtammte, der Antichriſt ſei ganz beſtimmt erſt neulich in einer Stadt Vorderaſiens geboren worden, ſo hatte in Böhmen der Canonicus Milic die Ankunft desſelben bereits auf das Jahr 1366 feſtgeſetzt und dieſe Meinung ſofort behauptet, daß er ſelbſt die Einkerkerung durch Erzbiſchof Arneſt erduldete, deſſen klarer Verſtand ſolchem Treiben abhold war. Obwohl Milic kein Deutſcher war und ſomit ſtrenge genommen, wo es ſich von deutſchen Lehren handelte, nicht zu erwähnen wäre, ſo waren doch damals Böhmen und Deutſchland durch die Prager Univerſität in zu nahe Berührung mit einander geſetzt, als daß nicht die allgemeine Richtung der Geiſter auch auf Böhmen hätte Einfluß gewinnen ſollen, anderſeits was in Böhmen Herrſchaft gewann, ohne Impuls auf Deutſchland hätte bleiben können.

Giebt doch das ganze Benehmen Milic's, das Ungeregelte, Excentriſche in ſeinen Handlungen den beſten Aufſchluß über die natürlichen Folgen der falſchen Myſtik! Ihn hatte das Schwärmeriſche ſeines Weſens — es liegt hievon etwas in der edleren ſlaviſchen Natur — [1]) angetrieben, ſtatt dem berühmten Erzbiſchof Arneſt in Durchführung einer Reform behülflich zu ſein, ſeine Stelle als Canonicus zu Prag niederzulegen und Prediger zu werden. Es genügte ihm nicht in gewöhnlicher Sphäre Gutes zu thun; ohne Rückſicht auf das Maß ſeiner Kräfte wollte er nach dem Wirken und Wehen ſeines Geiſtes die Kirche reformiren und bald fand ſich, daß wie die Myſtik des ſichern inneren Haltes entbehrte, ihre Anwendung auf das praktiſche Leben zu noch größern Mißverhältnißen führe. Da war ihm K. Karl IV, welcher für die Kirche ſelbſt ſo viel gethan, der große Antichriſt, auf welchen er mit dem Finger wies. Aus dem Kerker befreit, weil Karl IV großmüthig genug war, dem ſonſt ſo aufopferungsfähigen Manne dieſe Verirrung zu verzeihen, führte er in Rom eine ähnliche Scene auf, da er, vom Geiſte angeregt, durch öffentlichen Anſchlag verkündete, er werde predigen, der Antichriſt ſei gekommen. Er arbeitete den Vortrag ſchriftlich aus, um eine Entſtellung der Worte zu hindern und die Sache mehr zu verbreiten und erlitt aufs Neue die Kerkerhaft. Als man bereits glaubte, er habe ſein Leben

1) Wie tief dieſe Dinge noch ſpät wurzeln, ergeht aus dem Leben des Comenius, welcher ſich dem Pſeudopropheten Nicolaus Drabik (hingerichtet in Preßburg 1678) zuwandte und deſſen lux in tenebris herausgab (1650), wobei auch die Prophezeihungen des Tuchſcheerers Gotter herausgegeben wurden, welche das Churf. Brandenb. theologiſche Collegium 1617 für *göttlich* anſah; ebenſo die Viſionen der Eliſa Poniatowska.

verwirkt, befreite ihn P. Urban VI aus der Haft. Nach Hauſe zurückgekehrt unternahm er es, eine Kirche in der Kirche zu bilden und mit Beſeitigung der auf 1300jähriger Beobachtung der menſchlichen Natur beruhenden Einrichtungen, Vorſchriften und Lebensregeln aufzuſtellen, welche bald zu einer Umwälzung des auf göttlicher und menſchlicher Ordnung Beruhenden führen mußte. Niemand wird die perſönlichen Tugenden des Predigers in Frage ziehen wollen; allein die Fehler aus übertriebener Strenge können ebenſo ſchädlich werden, als die aus ſittlichen Verirrungen; ja die Verkehrtheiten, welche ſich an Tugenden anſchließen, vermögen ſelbſt ſchwerere Folgen zu haben, als gemeine Laſter, da ſie nicht eine abſchreckende, ſondern eine verführeriſche Begleitung haben. Es ſcheint daß Milic an eine ſchon im Anfange des 14 Jahrhunderts (1315) in Böhmen [1]) vorkommende Erſcheinung, die Magdaleniten, ſei es ſich anſchließend, ſei es ſie zum Vorbilde nehmend, eine Genoſſenſchaft gefallener Frauen bildete und dieſen nun nicht bloß Kleidung und Regel gab, ſondern ſie auch zu täglicher Communion zuließ, einen Prieſterorden vom apoſtoliſchen Leben ſtiftete, und auch dieſem nach Gutdünken Habit und Regel auferlegte [2]). Es gehörte nur noch hinzu, daß auch die von ihm gebildeten Prediger ihn für ihr natürliches Oberhaupt anerkannten, und bald war, was göttlicher Inſtitution in der Kirche war, das Episcopat, ebenſo beſeitigt, als die Diſciplin und alles von

1) Palacky, Formelbücher II. p. 216.

2) Wie das Beiſpiel des Milic wirkte, ſieht man an Mathias von Janova, welcher die Lehre ſeines Meiſter aufgreifend wieder zu der Verkündigung des Antichriſtes griff.

dem Ermeſſen des Einzelnen abhängig gemacht. Damit war er aber von ſelbſt in Wycleffs Bahnen gekommen. Man konnte raſch, den Unterſchied deutſcher und nicht deutſcher Myſtik gewahren; das Ueberwiegen des ſpeculativen und contemplativen Elementes auf der einen Seite, das Uebergewicht ſchwärmeriſcher Auffaſſung ſtatt der ſpeculativen auf der andern, verbunden mit großem Drange, das unklar Erkannte nach Außen hin geltend zu machen.

Allein die falſche Myſtik hatte noch eine andere Seite, die Hand in Hand mit der willkührlichen Geſtaltung der kirchlichen Lebensverhältniſſe ging. Auch dieſe tritt bei Milic, dem Manne voll Innerlichkeit, voll tiefen Gefühles, voll lebhafter Auffaſſungsgabe hervor. Ausdrücklich wird von ihm erwähnt, daß er vom Studium der allgemeinen Wiſſenſchaften abgehalten[1]), dieſes ſelbſt für eine Todſünde erklärt habe, ſo daß das gemeine Volk die Studierenden wie die Lehrer der neu begründeten Prager Univerſität deßhalb als Häretiker bezeichnete.. So eigenthümlich geſtalteten ſich die Verhältniſſe, daß während man willkührlich den Pſeudoreformatoren die Förderung der geiſtigen Entwicklung zuſchreibt, gerade gegen dieſe die Wiſſenſchaft in Schutz genommen werden mußte. Hieronymus, Auguſtinus wie die Gloſſatoren des alten Teſtamentes wurden deßhalb wider einen Satz aufgeboten, welcher nicht blos als irrthümlich und gefährlich, ſondern auch als Anlaß vieler Häreſien bezeichnet wurde. Es lag dieſer auch nicht etwa zufällig in der Perſon des Milic, ſondern in der myſtiſchen Richtung ſelbſt, die ihren eignen Weg verfolgend auf den momentanen Antrieb des

1) Sexto dogmatisavit idem, quod nullus studere deberet artes liberales. Die Taboriten ſtellten einen ganz ähnlichen Satz auf.

Geiſtes lauſchend, zwiſchen einer Wiſſenſchaft, die zur Häreſie führte, und der Verachtung der Wiſſenſchaft ſelbſt hin und herſchwankte. Es lag an dieſer Reformation nicht, wenn Karls IV. ſchöne Schöpfung nicht ſchon wenige Jahrzehnte nach ihrer Begründung wieder verfiel und in der That wurde denn auch von dieſer Seite ſo lange gerüttelt und geſchüttelt, bis ſie ihrem urſprünglichen Charakter entzogen war. Die Anlage war zu großartig geweſen, als daß untergeordnete Geiſter ſie zu faſſen vermochten.

So reichten ſich Häreſie und falſche Myſtik die Hand! Es iſt hiebei gar nicht nöthig, zur Erklärung der ſpäteren Ereigniſſe in Böhmen ſich den Einfluß Wycleffs zu vergegenwärtigen. Milic war der ſlaviſche Wycleff. Er hatte ſich in ſeiner falſchen myſtiſchen Richtung gegen die Wiſſenſchaft gekehrt und dieſer den Grund des Beſtandes abgeſprochen; noch eine Generation und man ſprach ſchon der Kirche den Beſtand ab. Milic individualiſirte Glauben und Wiſſen, ſeine Nachfolger individualiſirten die Kirche ſelbſt. Huß, einen Schritt weiter gehend, erhob ſich ſodann in ſeiner böhmiſchen Schrift erſt gegen Robot und ähnliche weltliche Leiſtungen; ſprang hierauf, als er die Unterſtützung des Adels erlangte, plötzlich davon ab und ſuchte nun die Kirche zu ſäculariſiren, wobei ihm der Adel ebenſo die Stange hielt als in der von ihm ausgehenden Vertreibung der Deutſchen aus Prag. Von Milic ging zwar noch nicht die Bewegung wegen des Kelches aus; allein ſchon geſtaltete ſich aus ſeiner Anweiſung, täglich oder doch mindeſtens zweimal wöchentlich zu communiciren, das Verlangen ſeiner Anhänger, an dem Weihnachtsfeſte dreimal den Leib des Herrn zu empfangen, weil die Prieſter dieſes

thaten. Wie dieſe äußerlich zur Celebrirung conſecrirt ſeien, ſeien ſie ſelbſt innerlich conſecrirt zum Empfange der Sakramente. Es lag ſehr nahe, auch die Doppelgeſtalt des Sacraments zu fordern, wie der Satz von innerlicher Conſecration in weiterer Ausbildung von ſelbſt zu der Annahme der Gleichſtellung der Laien und der Geiſtlichen und dem Beſtande einer nur unſichtbaren Kirche führen mußte. Das XV Jahrhundert vollendete dann, was das XIV begonnen.

Die wahre Myſtik ſuchte den Vernichtungskampf zwiſchen Laien und Prieſtern, welcher ſich aus dem Kampfe des sacerdotium und regnum in die untern Schichten hinabgezogen hatte, durch innerliche Verſöhnung und geiſtige Auffaſſung der Gegenſätze zu heben; die falſche den weltlichen und geiſtlichen Stand in der Kirche ſelbſt gleich zu ſetzen und ſtürzte dadurch dieſe um, wie ſie alle Wiſſenſchaft zerſtörte. Als nun Milic ſeine Angriffe auch gegen das Recht des Beſitzes der Kirchengüter richtete, die Zinſen und Gelder, welche der Clerus von ſeinen Weinbergen und Häuſern bezog, für Wucher erklärte, dem Prieſter kein Einzelnbeſitzthum geſtattete, rief er die Habſucht der Laien auf und bereitete ſo einen Zuſtand der Dinge vor, welcher ſich zuerſt in den Angriffen der Großen und des Königs ſelbſt gegen die Perſonen und Güter des Clerus zeigte, den Erzbiſchof Johann ſchon nicht mehr durch Decrete und Canonen aufhalten konnte und dem er durch Abdankung wich: dann drang der revolutionäre Strom in die untern Schichten und da faßte ihn Huß und warf ihn, die nationalen Antipathien anfachend, auf die Deutſchen und die Univerſität zurück, deren Wirken bereits Milic verdächtigt und untergraben hatte. Als auch

dieſes Bollwerk gefallen war, ergriff der Brand die Bürger, und dann das übrige Volk.

Unter den obſchwebenden Verhältniſſen that daher auch nichts ſo ſehr Noth als die Begründung eines **studium generale**, allgemeiner höherer Bildungsanſtalten, in welchen ebenſo eine natürliche Scheidung der einzelnen Disciplinen nach verwandten Gruppen wie ihre innere und äußere Verbindung durch den Vorrang der höheren Wiſſenſchaft über die niedere ſtatt fand. Der inſtinktartige Haß der falſchen Myſtik gegen die Univerſitäten bewies gerade ihre innere Nothwendigkeit. Ueberhaupt konnte erſt von ihrer Begründung an, ein eigentliches wiſſenſchaftliches Leben aufkommen. Religiöſe und juridiſche Streitſätze bewegten ſich ſeidem frei innerhalb der natürlichen Schranken; die Methoden, welche in andern Ländern angenommen worden waren, wurden durch Mittheilung der Hefte nach entfernten Gegenden verpflanzt. Die Wiſſenſchaft konnte nicht untergehen, ſeit ſie ihre feſten Stätten hatte; offen trat ſie an das Tageslicht, und nur dafür mußte geſorgt werden, daß nicht leerer Formelkram eintrete, ein ſtets friſcher Inhalt keine Stagnation aufkommen laſſe. Hier war aber gerade das reinigende Weſen der beſſern Myſtik eines Thomas von Kempen und ähnlicher Männer recht geeignet, den Sinn vom Unweſentlichen auf das Weſentliche abzulenken und ſomit eine tiefere Wiſſenſchaft vorzubereiten. Gerade der Myſtik war es aber bereits gelungen, der romantiſch poetiſchen Literatur, welche aus dem 13 Jahrhunderte herübergekommen war, eine populär-aſcetiſche zur Seite zu ſtellen, welche ſich unabhängig von der Pflege bewegte, die die Wiſſenſchaft ſpäter auf den Univerſitäten erhielt. Unter den Vertretern der letztern, die ihre eigenen Kreiſe

beſchrieb, nimmt aber neben Heinrich von Müglen ſein Zeitgenoſſe Conrad von Megenburg einen hervorragenden Rang ein. Ihm gebührt weſentlich das Verdienſt, daß neben der von den Univerſitäten vertretenen höhern Wiſſenſchaft zur ſelben Zeit, als die deutſchen Univerſitäten entſtanden, auch eine von dieſen unabhängige daſtand.

Beilage I.

Konrad von Meginburg

von der sel.

(f. 2) Wie di sach der himelischen dingen sey das schol bereden der gelaub vnd sein menschleich sinn ez nicht begreiffen chan.

Des ersten schullen wir schawen als ez mugleich ist waz di sel sey nach der warhait nach irm wesen vnd nach der auzlegung irs wesen vnd nach dem aufsacz irs namens das si ettwenn haizzt anima ain sel ettwenn Spiritus ain geist darnach waz ir vermugen sein vnd ir kraft an ir selb. darnach was ir ampt vnd ir tuñ sein darnach wie si ist ain form oder ain volpringung des leichnams vnd was ir aigenschaft sey die weil vnd als vil als czw gefügt vnd gepunden ist dem leib vnd mit dem leichnam wurcht vnd ir aigenschaft wan si von dem leichnam wirt geschalden mit irm werich vnd kraft.

Die alten philosophi di habent dreierlay sel gemainichleich des menschen des tirs des pawms doch hat des menschen sel die krefft all daz si ist racionalis das si erchennet daz recht daz gut daz war vnd daz nucz vnd ist sein auch enphahig. Si hat auch di kraft der sell der tir mit werich der sinn der pawm sinn mit gruenung mit wachsung czu nemen.

Nu schullen wir des ersten von des menschen sel die di edlist ist vnd haist anima racionalis als vor gesprochen ist vnd sol fürwaz haizzen die sel der beschaldenhait vnd der vernunftigchait die

beschreiben alt lerer ettleich vnd ettleich maister ettwenn als ein geist ettwenn als ein sel also als si den leib kuchet, vnd ettleich als si ain geist vnd ain sell von natur haist vnd ain sel als vil als si denn leichnam chuchet vnd edelt.

Als si ein geist ist beschreibet Augustinus in dem puch wider rurung des herczen die sel ist ein substancz oder ein selb wesentew sach vnleiplich vnd verstentige also daz si verstentig ist; Si ist auch der gotleichen durchleuchtichait von dem ersten gotleichen liecht enphach mit lester enphachung also daz vnder ir nicht creatur sind di furwaz das liecht enphahen Von der beschreibung bechennen wir die ersten vnd die wirdigisten aigenschaft der sel das ist daz nichcz czwischen ist czwischen got vnd sein. Er ist selb enphahung gotleicher bechantnuß nicht get von gott wart in ain andrew creatur als vil si (anima) haizt, das ist als si ist genant mit dem leib vnd in erchukchet. Die aynung ist czwaierlay wan si ist mit dem leichnam geaint als ein weg mit dem daz er wegen schol vnd ruren vnd als ein achefman mit dem scheff daz er laitt vnd furt oder als si ist ein volpringung vnd ein form vnd ein edlung des leibes Als si ist ein begerenn irs leibs den si wegen oder rurn schol von natur daz si czw geaigent vnd geaint ist beschreibt sey (sic) Remigius Also di sel ist ein vnleibleich substancz das ein selbs besencz ding vnleiblich vnd regirt oder maistert fürt vnd laittet den leichnam Augustinus spricht in dem puech des geistes vnd der sel: die sel ist ain selb besencz ding vnd tailhaftig racionis das ist wabrhaitt czugcht vnd tugent vnd ist dem leichnam dew schichung vnd regirn selb geaint vnd geleichent Aus der beschreibung bechennen wir ain andrew aigenschaft der sel das ist daz sie naturleich ist genaigt von notdurft der natur mit grozzer lieb zw dem leib vnd erchukchung des leichnams dem si geaint wirt da von merkcht man auch das der sel chraft geprait vnd getailt ist in den leichnam nach der prsittung vnd grozz vnd tail des leichnams.

Darnach die tail geschikcht sein nach der natur czu der chraft der sel vnd also wirt der gancz leichnam gerurt vnd geregirt von der sel. Da seczt Calcidius ein gleichnuß von Er spricht als di spinn siczt mitten in irem web vnd enphindt aller (f. 3.) rurung ires webs si sey auzzrew oder inrrew also want di sel mitten in dem herczen das si sich nindert praitt in ire substancz an irem wesen vnd chukcht den leib allen als vil di sel ist ain form vnd edelung des leibs vnd sich der leib helt gen ir als ire materia der si wesen vnd form geben schol vnd im volpringung mit ir aygenung geit.

Beschreibt sey (sic) Aristoteles in dem puch der sel also, die sel ist endelichia daz ist ain anvanch der werich oder di erst wegung vnd volpringung des naturleichen leibs der recht recht das czu geschikcht vnd geformt ist gewesen an seinen tailn Vnd der hat gehabt rechte maingung fueg vnd peitung zu dem leben. Da mag man merkchen wie das sey daz di sel geaint wirt dem leben leib, daz der selb leib nucz geaint vnd geschikcht sein an den tailn da daz leben an vnd inn cze vodrist stet wir der natur vnd naturleich da von leben die pild nicht di wir machen, als süst ain sel vnd ain geist beschreibt man sey virlay:

Des ersten als si mag geleich werden zu allen creaturen gemainchleich da von spricht Augustinus in dem puch der sel vnd des geists di sel ist aller sach ein gegleichnng in irer verstantnuß. da von spricht er in demselben puch: di sel ist geschepht nach der geleichnuß gancz vnd voller weishait da von enphecht si in si aller ding geleichnuß der erd des wazzers des lustes des firmamencz. Auch beschreibt mann di sel nach der gleichnuß di si hat czu got als si von im gemacht ist vnd er ir scheppher vnd maister ist zo ist si ain geist des lebens vnd geformt von got nach got da von erchennet man ain aigenschaft der sel das si nicht wirt gemacht mit dem leib von der natur als der leib noch auz chainer materi oder sam si von got wirt gescheppht vnd ingegozzen dem leib darvmb daz si in erchukcbet.

Auch beschreibt man vnd chundet man di sel nach ordnung di si hat czu got als czu dem darvmb si geschaffen wirt, das ist di snellichait also di sel ist ain verstentiger geist der von im selber vnd mit seinem leib den er chukchet geordent ist czu der ewigen selichait. Da merkch ain aigenschaft der sel daz si geschaidnew von dem leib nicht allain selb von ainew mit den engeln got neuczzet si hat halt ganczew selichait mit sampt dem leichnam wann er wirt geewigt vnd chlart vnd glorificzirt. Die beschreibung vnd die bechundung der sel di vorbeschriben sint di sament Johannes damascenus in ainem vnd begreift sew all mit der ainen vnd spricht in dem secbs vnd czwainczkisten capitell di sel ist ain lemptige substancz das ist ain selb besencz ding vnd ist simplex, das ist daz si gemacht ist auz ungeleichen oder menigen sachen vnd ist vnleipleich von natur von leipleichen augen vnsichtig.

Si ist racionalis daz ist erchantnuß vbell vnd gut warhait vnd lug Si ist auch intellectualis daz ist verstenticbait gots vnd der engel vnd ir selbs vnd ander ding di auzzern sinnen verporgen sind.

Si ist anch infigurabilis daz ist daz si nicht leipleich gestalt ist aoch glider noch leng noch varb noch leipleichen tail hat. Si nuczet auch den leichnam czu iren werchen der haizzt organicum corpus daz ist ain leipleich sach di vil oder menigern tail hat der redieicher czw seinen besundern werich gehort als der pawm wurcz stain pleter rinten vnd chern vnd an dem tier glider die besunderleich werich vnd ampt haben. Si geit auch dem selben leichnam merung sin vnd die kreft der merung, si hat anch in irer natur nicht tailung, denn di tailung di da intellectus haizzt daz ist ein lauterchait der verstantnuß der selb intellectus vnd die krafft der verstantnuß ist an der sel vnd in ir als das aug in dem tier. Si ist vrei mit irem willen vnd mit irer wal. si hat auch di crafft di volnntas haizzet, das ist daz si mag wellen vnd begern vnd versmechen oder widerstreben Si ist auch wurchung wann si di craft hat daz si wurchen vnd getun mag Si ist auch mit irm willen wanndelwer vnd wanchel also daz si in verchern mag von wellen czw nicht wellen vnd herwider vnd mag daz selb getun also daz sey nichts darczu twingt daz hat si alles von dem der si hat beschaffen, davon si hat dsz si ist vnd daz si wol ist daz sl wesen vnd gnsd das spricht alles damascenus in dem vorgeschriben capitel.

Das aber di sel sey in ir selb vnd in irem wesen vnd in irer natur, daz ist gar vngewis wan di alten philosophi manigerlay vnd widerwertige red da von habent geredet. Aristotiles in seinem puech sagt von der sel: Plato hat gesprochen anima est essentia se movens dss ist di sel ist ein wesencz ding di sich selber rurt. Pitagoras spricht daz di sel sey armonia das ist sin gute und ein edlew samung der den di ain süzzechait ,machent er maint aber ain samung di edlist von den elementen. Paphidonius haizzt di sel ydeam, daz ist ain form di wer an matery doch haizz wir ettwenn ydess di pilder des gotleichen willen vnd der geieichnuzs aller creatur di ail czeit auch vor der welt gegenwurtig ist gewesen da er di welt nach geschepht hat. Ezs haizzt auch ydea der vorgennd dankh des czimermans in seinem herczen da er daz czimer nach gestelt. Asclepites sprach, di sel sey exercicium quinque sensuum sive consonum, dsz ist ain vbung der funf sinn vnd ain rechtew helung mit einander. Ypocras sprach di sel ist spiritus difusus per totum corpus tenuis daz ist di sei ist ain chlarer dinner vnd czarter geist der sich vbersl hat geczogen in den leichnam. Eradius haizzt sey lucem et scintillam dsz ist ain liecht vnd ain vanch. Damocritus spricht anima est spiritus insertus archanus daz

ist di sel ist ain geist der in gephlanczt vnd geaint ist chlainnen dingen di man chawm gesicht vnd ir ains nicht getailt mag werden von seiner chlain (fol. 4.) als daz in der sunn vert vnd darvmb daz si gerner mag sein, sei ir leichnam aller durichsichtig als der luft davon ist si vnsichtig Permenides spricht si sey aus der erd vnd auz dem feur Epicorus spricht si sey ain species vnd ain gestalt oder ain natur aus dem luft vnd aus dem feur Ipertus spricht anima est vigor igneus daz ist ein fewreine chrafft nach dem sprichwart igneus est vigor celestis illis origo der poeta spricht sew habent ein fewreine chraft vnd ain himelischen ursprung oder ainen annvanck.

Seind di alten weysen zo manigvaltig vnd vngeleich sprechent von der sel waz si sey in irer ystichait vnd wesen sol vns genugen daz noch der heyligen lerer ler di sel ist anima est quidam spiritualis et racionabilis substancia ad visitandum et perficiendum corpus humanum a deo ex nihilo creata. Daz ist ain geistleichen vnd racionabilis vnd ain vernunftige. Daz ist verstantnuzs vbels vnd guter warhait vnd lug Substancia ist ain selb vesencz der ding vnd ist von got aus nichte geschepht darvmb daz si menschleichen leichnam schol chukchen vnd volpringen da von das si nicht ist ain substancz mag si wol genennen vnd enphahen widerwertige ding als das eysen nimpt hicze chelten liecht tunchel swarz weizs. Also enphecht di sel chunst tumhait oder vnchunst tugent vnd poshait Also daz ir naturleich wesen vnd ir substancz darvmb vnd davon wirt verchert noch geminnert noch gemert. Davon daz si geistleich ist hat si nicht leibs mag si auzzer sinn nicht begreiffen mit der chraft ir bechantnuzs Si wirt auch nicht gepraittet noch gelengt noch gerecht nach dem leib in irem wesen, auch da von daz si ain geist ist. Si ist ainerley das ist simplex das si nicht czw einander chumen ist auz menigern sachen als liebleich ding als den vier elementen da von nympt si auch auzs irer natur nicht merung noch minerung. Si ist auch in ainem grozzen leichnam nicht ain merare sel noch ain minere. Also spricht Augustinus vnd wie daz sey daz si vnnerhandelte beleib in irem wesen, vnd sey simplex das ist ainvaltig an di menig der tail ires wesen si ist doch manigvaltig an irer chraft. Wann di menig der chraft macht nicht menig der natur vnd des wesen. Wann si vermag meligerlay chraft vnd hat manigerlay ampt vnd ist nicht grozzer in drein denn in ainem. Also erchennet man manigen aigenchait der sel noch irer chundung vnd noch irem wesen oder nach irer istichait vnd wirt sey paz erchennen mit der anzzerczichait ires namens.

Isidorus spricht das wart anima sey der sel des ersten geseczt von den haiden, si wolten wenen daz di sel nicht anders wer wenn ain wint vnd ein luft Darvmb daz wir in dem luft leben vnd in mit dem adem czu der nasen vnd czu dem mund in vnd auczs cziecben vnd also leben daz ist nicht gerecht. Wann di sel wirt dem leib vil ee ingegozzen den der luft wirt geaint oder gevangen in der muter leib da das chind lebt vnd di sel iren werch da erczaigt als vil der leib ir vermag Wann das chind lebt vnd di sel iren werch da erczaigt als vil der leib ir vermag wann daz chind cze hant lebt als got di sel in dem leichnam gescheppht vnd gewzt vnd darnach vberlanch ademt di sel haizzt anima ab animando daz ist daz si selber lebt vnd den leichnam dem si ingegozzen wirt erchukcht volpringt vnd edelt. Si haizzt auz (auch) spiritus ain geist darvmb daz si in ir selben hat geistleich leben da si nicht narung czw bedorff. Si hat auch daz leben daz si dem leib geit, davon si paidew mit einander leben vnd narung bedurffen. vnd auzzer sinn habent. vnd daz naturleich leben wann sie hicz geit vnd macht den leib admen.

Ez ist auch animus noster anima daz ist sel vnd mut ain ding noch dem wesen nur das animus haizzt di sel als vil si ratt phligt, aber anima haizzt des menschen sel als vil si tailhaftig ist chunst vnd tugent vnd lebens darvmb sprechent di philosophi Anima permanet sine animo, daz ist di sel beleibt an ratt, daz ist wann si beleibt vor vnd nach. Si haizzt muet animus di weil si in den menschen ist oder gedenkcht vbel vnd gut also haizzt si animus. Si haizzt auch mens daz ist di chraft da man mit wider gedenkcht vergangenern ding die ist in dem haubt. nach der sellen chraft haizzt der mensch imago dei wann er gedenkchen sol lang vergangener ding seiner schephung erlosung. Ezs hat di sel vil namen di als geleich sind nach der gebanhait daz man irer ainen fur den andern secz sam ob ez gar ain ander ding sey vnd habent ander vnd ander sach ir aufseczung vnd bedeutent all di sinen sel dach nach menigeren sachen. Si haizzt anima als si lebt vnd leben geit vnd erchukchet, mens bedeutt als vil si vergangner ding bedenkt animus bedeutt als vil si bedenkcht vnd wil, racio bedeutt als vil si acht vnd erchennet. Spiritus bedeutt als vil si mag enpbinden vnd versten vnd durch der aigenschepbt willen der sel hat di chunst di der sel gestalt ist. Wann di chunst ist in der sel vnleipleich als di hicz in dem eysen leipleich ist. di chunst hat ain namen sensus das bedeutt auzzer sinn aigencleich da von er ist von der sel vnd der grünt der chunst ist von dem sinn, das

allczs ist ysidori in dem aindleften vnd in dem dreuczechenten capitel.

Von der sel chrefft.

Nw hat di sel manigerlay vnd vil chrafft vnd ampt wi si ain vnd ainvaltig sey in irem wesen wann si hat manigerlay ordnung czw manigerlay sachen Nach der ordnung muz man erchennen irew ampt werich vnd chraft. di sel ist geordent nach dem leichnam den si chukchet, si ist auch geordent czu den werichen di si wuricht oder den si chrafft geit Si ist auch geordent czu dem ende daz si vmb ist geschepphᴛ. Als vil si geordent ist czw dem leichnam hatt si funf chrefft. Di erst als Augustinus spricht haizzt sensualitas das hat nicht doütsch doch mag ezs haizzen ein sinnichait, als vil als si andern tiern mit vns gemain ist. vnd ist ein chraft der sel da si sich mit wegt, hebt vnd chert in leibleich sinn vnd in pegir der sachc di den leih an gehoren. Vnd mit der chraft chert sich der mensch vnd das tir in di begir lustiger ding vnd fleucht schedleiche ding. Di ander chraft haizzt sensitiva daz ist haizzt enphindung auzzer ding da di sel mit enphindet der ding der man enphinden mag vnd di leipleich sind in gegenwurtig sind. Di dritt haizzt ymaginacio (f. 6.) daz ist ain bedenchung da di sel mit siecht di form vnd di gestalt leipleicher ding mit gedenkchcn vnd sind doch die selben ding gegenhurtig. Di virde chraft racio das ist erchantnuzs vnd achtnng wal guts pozs valschs vnd wars. Di funft haizzt intellectus das ist ain inrrew lesung intelligere est intus legere. vnd ist die chraft da sich di sel mit heft vher allz das auzzer sinn begreiffen muegen vnd doch muez (sic) dew selhen sachen ist vnd mit vleizz erchennent die sinn die auzzern sinn sind verporgen, als got vnd di engel da die weysen sachen dem himel vmb gen da verstunden si sich daz in ettwer ruert. Die ersten drey chraft sind sensualitas sensus ymaginatio. Die sind in der sel als vil si dem leichnam ist geaint vnd er von ir hatt influzs des lebens inner vnd auzzen sind czw im volpracht. Si sind auch gemain tiern vnd leuten. Die lesten czwo chraft daz ist racio vnd intellectus die beleihen der sel dennoch als si von dem leih geschaiden ist, also daz si sich nach irr natur angehorn mit dem leichnam vnd an in als si nur besundert von im als der engel. Vnd die selhen czwo chraft sind czwo nach czwain ordenung. Chert sich die chraft mit der sel vher sich czu vnleipleichen dingen mit crchantnuzs so haizzt si intellectus, chert si sich czu vergengleichen dingen mit achtung vnd mit wal haizzt si racio

vnd ist ain chraft der sel in irm wesen als aber di sel wirt geordent czu irm end da si beschaffen ist Also hat si drey chreft, daz ist racionalis das ist di ains hey dem andern erchennet als fewer pey dem rauch mit der chraft chert si in das war vnd in di warhait czu der chraft geleicht loyca sich der sey recht nueczt also ist si ain chantnuß des warn. Di ander haizzt concupiscencia daz ist ain begir da di sel mit begert hocher vnd grozzer vnd ewiger ding vnd versmehet di schedleichen. Also ist racionalis ain erchantnuzs des warn, concupiscibilis ain begir des guten irascibilis ain flucht des posen vnd des argen.

Nu merckch di chreft als wir di recht auz nemen so ist ir isleichew amtweder begreiffent vnd erchennent des warn oder begern des guts oder si begt (begert) vnd chert czu flucht des vbeln vnd des posen von der rationali das ist erchantnuzs des warn da choment di sinn von wann si dar czw geordent sind von der di da wegt in di weg des guten daz ist concupiscibilis vnd fleucht schaden da choment vir aigenschaft der sel von die man haizt affectus oder affectiones vnd ligent der sel an geistleichen vnd sind in ir als leipleich vinster der nacht vnd liecht dem tag vnd haizzent gaudium spes timor, das ist vrond geding vnd smerczen des herczen oder trawrichait vnd vorich. Geding vnd vrond choment von begir des guten das ist concupiscibilis des wir begeren da haben wir geding czw. als ez vns wirt so haben wir vrond. Die andern czwo daz ist voricht vnd trawrichait oder smerczen des herczen choment von der flucht des vbeln, waz wir fliechen das furicht wir was wir furichten das hazz wir haz vnd voricht geschiecht vo mit smerczen des herczen vnd mit trewren. Die vier affectiones sind ain vnderstrew ain matery vnd ain grunt aller tugent vnd aller poshait darnach man sey laittet vnd czimert als man anderswo list vnd schreibt Augustinus in dem puch der sel mit dem geist do er es schon laet.

Von der sel ordenung.

Reden wir aber von der sel darnach als si ordenung hat czw iren werichen vnd zcw irer tat also hat si dreierley chreft vegetabilem sensibilem racionabilem das ist die chraft di da geit wachsen vnd merung vnd gruenung dem leib die haizzt vegetabilis Sensibilis haizzt die chraft da di sel mit erchennet mit sampt dem leib waz die auzzern sinn begreiffent als sehen horen chosten smekchen vnd mit anrurn das greiffen haizzt vnd auch di inner erchantnuzs derselben sach als her chund wirt getan Die drit haizzt racionalis

oder intellectus das ist die da verstet allew ding als vor geschriben stet die nicht begreiffig sind von gemeinen sinnen vnd die hat der mensch vnd ist den engeln geleich mit der verstantnuzs vnd merk daz baltt ettwenn drei sel nach sind dreierlay leichnam den si geaint wern vnd ierew werich wuricht darinn die erst. Vegetabilis ist in den pawmen chraut vnd gras. Die ander sensibilis die czu dem vnedlern sinn gehort vnd nicht czu der vernufft vnd ist in den tieren die sinn habent als wolf hunt. Di drit ist racionabilis des menschen sel die erst sel di gruenung vnd merung geit, di geleicht Aristotelis ainer driebotten gestalt oder figur. Wann si hatt drey chreft oder drew tail die haizzent generativa nutritiva augmentativa daz ist die chraft cze peren ein sein leichzsam ez ist also, wirt nezzel von nezzel hunt von hunt. Vnd haizzt die perend chraft. Augmentativa ist die chraft oder der tail da die sache praittung grozs vnd leng von hat dew sich da meren schol vncz an ir rechte grozz zu der czeit als ir natur hatt aufgesaczt vnd da von geleichent Aristoteles di selben sel Vegetabilem einer figur di da haizzt drew eckh hab. die ander sel die da haizzt sensitiva die geleichent er einer virckkaten Wenn in der selben figur ain lini dwerchs auz ainem winchel in den andern get so hat si czwen driangell das sind czwo figur der isleichew drein ekk hat oder wenn si besleuzzt in ir vnd hat der vordern drein sel chraft. Vegetative wenn wa sensibilis ist da hat si all chraft di vegetativa hat da von gesprochen ist also waz di erst vermag als der richter vermag. Was der scherig vermag oder der abpt vnd prior ainer des anderen chraft vnd nicht herbider wann der munich oder prior oder der scherig vermugen nicht was der erberig vermag.

Aber di edel sel des menschen di da haizzt racionalis die vor beschriben ist vnd gemanicbleich von damasceno die geleicht er dem czirkel. Wann der czirkel ist ain gar volprachte figur vnd ist auch irer (f. 6.) sei mer wagsent vnd innement wann chain andrew figur die winchlatt ist die in irer grozz sey vnd als di selb schciblig figur ist wenn si leer vnd plozz ist mer den ein andrew also ist di sel. wann si geschepphet wirt plozz als ein geschabne tavel da man aufmaln vnd schreiben sol. Also malt man sey mit den chunsten vnd mit den tugenden.

(Bibl. des böhm. Museums i. g. 9.)

Beilage II.

Aus einem deutſchen Officium der fürſtl. Fürſtenbergiſchen Univerſität zu Prag.

Aller heiligiste vnd aller erlichstew vnd aller mildistew iuncvrowe maria. Ich vnwirdigew vnd sunderinne enpfilich dir mein wezen. mugen. vnd bechennen. leben vnd towgen. di gelegekeit vnd richtunge meines lebens. mein sel vnd meinen leichnam. vnd wan mir von gotes ladung chomt mein zeit, di ich vbergen nicht enmack so enpfilich in dem heiligew vnd emliczige barmherczicheit vnd in di trewe di nw ist vnd immer wirt zwischen dir vnd deinem lieben son. di stat daz end vnd di stvnd. meiner hinschidung vnd bit dich durich di lieb deines ainboren suns daz du mir an meinem lesten zeiten liplich vnd gutlich geruchst ze ercheinen den tivel vnd alle sein diener vertreib. O ckuniginne aller himel geweldiclichen von mir behnet mein sel di in daz iamerig fleisch gegozzen ist, behab mir von deinem lieben sun frist meines lebens vnd als fruchtbar bucz vnde wandelung an disen gegenwartigem leben daz ich von deiner gab di besuechunge vnd den trost, di ich mir bit ze geschen an meinem lesten zeiten daz ich di mit guten werken mueg vor dienen di weil ich leb. Vrew dich du freud aller heiligen. wann von deinen wegen chomt der mensch ze der gesellescbaft der heiligen engel. erczaig mir dein begirliches antlictz e daz mein sel erlozet werd von minen leichnamen. bring mit dir sand michael deinen erzengel. mit andern himelischen burgern der mitwesen dir wol zimet. daz von ewrem angesicht di vinster schar der tewfel erschrek. vnd zewar. di. abtrunnigen geist vnd alle vbel zedringunge di entweich zehant verre von der gegenwurtichait deiner maiestat. Ich bite o kuniginne aller himmel daz si halt snellichen vor deinem antlictze vlichen vnd mich gotes creaturen dir frei vnd an alles fraisal lazen. Daz tue durich der barmherzicheit willen mit der dw zu allen zeiten hilfest vnde si troestest. di dich anruefen. Amen.

Dem der man vnd div sunne dienent zv allen czeiten den treit der maid bambe begozzen mit der himlischen genad.

Des wundert div werld daz ein mait ist swanger si enphiench in durch daz öre si gelaubet mit dem herczen vnd gepar in maid wesent.

Heiligev mueter der gab in deines bouches arche beslozzen ist der die werlde vmb vahet mit einer hant.

Du bist gesegent von dem himelischen boten swanger von dem heiligen geist von deinem bouch ist er chomen des alle diser werld gegeret hat.

Dich got lob wir dich herren bit wir. Dich ewigen vater ert allev erd. Dir singent allev engel. di himel vnd alle div chör. Dir singent cherubin vnd seraphin. mit vnczergenclicher stimme — Heiliger. heiliger. heiliger herregot sabaoth. Vol sint himel vnd erd deiner genaden. Dich lobet der erher chor der czwelfpoten. vnd die lohleich. schar der weizzagen. Vnd daz schön her der marterer Dich nennet di heilige christenheit vber alle div werlde. Den vater der grozen magenchreft. Vnd deinen vorchtsamen einborn waren sun. vnde den tröster dein heiligen geist. Du Christe bist chunic aller eren. du bist des vaters ein ewiger sun. Do du den menschen wollest erlozen Dir versmacht nicht in der maid bouch zv chomen. Do du den tot vberwunde do taet dw auf den gelouhigen daz himmelrich. Do siczest zo gotes zesme in der er deines vaters. Wir gelouhen dich gewaltigen richter. Darvmb bit wir dich hilf deinen leuten di du hast erloset mit deinem tevren bluet. Die ewigen freud morgengab vns mit den heiligen. Saelich mache here dein volch vnd gesegen dein erben vnd weis vnd höch si ewicleich. Alle taeglich schulle wir dich loben. vnd loben deinen namen von einer werld ze der andern. Beruech vns herre heut den tach an sunde behüten. Erharm dich herre vher vns erharm dich vber vns. Dein barmunge werd vber vns als wir dir getrowen. Wir getrowe ich herre daz du mich icht lazest ewicleich geschendet sein.

Der Psalm: dixit dominus domino meo.

Fürstl. Fürstenb. Officium B. M. V. saec. XIV.	Fürstl. Lobkow. Bibel. (Raudnitzer Ms.) saec. XV.
Der herre sprach zu meinem herren. sicz her an mein czeswen	Min herre sprach minem herren sitz zu miner zesewe
Vncz ich geleg dein veind vnder dein fuez	Vntz ich gemache dine viende zu einem schemel diner füße
Di gerten deines gewaldes sen-	Die rutten diner tugent, die

det got von syon. wis herre vber dein veind. Bit dir daz anegeng an dem tag diner chreft in dem schein der heiligen

sendet got von syon zw herschent, mitten diner viende. Mit dir ist das angende diner tugent in dem tag, in dem schin der heiligen

vor dem morgenstern han ich dich geborn

ich gebar dich von dem libe vor dem tagsternen

Got hat gesworn vnd enreut in nicht du bist priester ewiclich nach der ordenunge melchisedech

Der herre swor vnd ruvete in nit, du bist ein priester ewiclichen noch der ordenunge melchisedech

Got ist bei deiner czesme vnd hat gestoret di chvinge an dem tag seines czorns

Got ist zu diner zesewe er zerbrach in dem tage des zorns die künige

Er richtet in die werld vnd erfullt den val. er zeschuttet manick houbet in manigem

Er urteilet in den geslechten vnd er erfüllet die velln er zerknustet in der erden manger houbet

Er trinchet des paches an dem wege. darvmb hat er daz houhet gehohet

Er trincket in dem wege in dem bache. durch daz erhebet er sin houhet.

Laudate pueri dominum.

Lobet got ir chindelein. lobet vnsers herren namen

Ir kint lobent den herren lobent sinen namen

Gotes nam sei gelobet. nu vnd immer ewiclich

Der name vnsers herren sy gesegent, von nun untze iemer vnd iemer

Von der sunn aufgank vncz an ir vndergank ist loblich ir nam.

Von dez svnnen vffgang vntz an den vndergang ist des herren namen lobeliche.

Hohe ist got uber alle leut. vnd sein er uber alle himel

Got ist erhohet über alle diet, sin gunliche ist über alle die hiemel

Der ist als vnser herre der in der hohe wont vnd diemutige dinch sicht in dem himel vnd auf der erd

Wer ist alz vnser herre got, der da wonet in der höhe vnd sicht an die demutigen in dem hiemele vnd in der erdo

Er hobet den armen von der erd vnd hebt den durstigen aus dem mist

Er erkicket den armen von der crde er richtet vff den durftigen von dem miste

Daz er in secze ze den fursten vnd steten ze den fursten seines volkes

Das er in setz mit den fürsten sines volckes

Der da schaffet daz di vnher-hafft sich frewt swanne si wirt kinde mueter.	Der den vnberhafften dut wonen in dem huse vnd dut fronwen der kinder mutter.

Cantica zachariae prophetae.

Fürstenb.	Lobkowitz.
Gelohet sei vnser herregot wan er hat vns herueht vnd hat seinem volk losonge bracht	Gesegent sy vnser herre ist les got wan er hat heschouwet und hät erloset sin volcke
Er hat vns des heiles czaichen aufgestacht in davi/ls hous seines chneehtz	Und hat uff gericht das horne des heiles in davidez huß sines kindes
Als er gesprochen hat durch den munt seiner heiligen weizzagen von angenge der werlde	Als er sprach durch den munt der heiligen siner wißagen die von angende sint
Daz er vns hail gebe von vnsern veinden vnd von allen den die vns haßent	heil von vnsern vienden vnd von aller der hant die vns haßeten
Er gehicz barmunge vnsern vaetern daz wir gedenchen seiner heiligen geheize.	Ze tunde erbermde mit vnsern vettern das er gedenke sines heiligen urkundes
Dein wares gelub daz er gelobt abraham vnserm vater daz er vns gaeb sich saelben	Des eides dez er swure vnserm vatter abraham daz er sich vns gebe
Daz wir an sorge vridlich im dienten. In heilicheit vnd rechticheit vor im an allen vnsern tagen	Daz wir an vorchte von der hant vnser viende wordent erloset yme ze dienent
Tu kint wirdest gotes weizzag gehaißen du verst vor seinem antluez daz dw im seinen weck beraitest	In heilikeit vnd in gerechtikeit vor ym in allen vnsern tagen Vnd du kint solt eyn wißage heißen dez obersten gottez vnd solt vor sinen antli gen das du ısn weg macøsth
Daz du gehest des hails chunst seinem volchk zv antlaz ir sonden	Du solt geben die ckunst des heiles sinem volke zu ahlaz ir sunde
Durch di harmvnge vnsers herren gotes da mit er vns hat beschowet der von dem himel ist entsprungen	Durch die adern der erharmhertzikeit vnsers gottes in den er uns heschouwet der tagstere von der hohe

Der leuchte dich deir die in der vinster vnd in des todes schaten siczent vnd cher vnser fuezze an den weck des frides.	Erluchten den die in der vinsterniße vnd in dem schatten dez todes sitzent zu berichtene vnser füsze in den weg des frides.

Mit todlicher clag bin ich vmbgeben vnd der helle smerczen habent mich bestanden.

Mehr als Eine Thatſache von Wichtigkeit ergiebt ſich aus einer näheren Erwägung des deutſchen Officiums und der Ueberſetzung der Pſalmen. Zuerſt iſt es der körnige Ausdruck, welchen der ſemitiſche Ideengang hervorruft, verbunden mit einem eigenthümlichen Schwunge, einem Rhytmus, welcher in dem Weſen hebräiſcher Poeſie und Diction liegt und dem Latein des Mittelalters eine ſo große Eigenthümlichkeit verlieh, daß der poetiſche Hauch auch noch die deutſche Ueberſetzung durchdringt und belebt. Dann iſt durch das deutſche Officium, welches für den S. Clarenorden bearbeitet wurde und, wie aus mehreren fehlerhaften Stellen hervorgeht, Copie eines älteren deutſchen Originales war, die Meinung, welche jüngſt noch *Hofmann* in der zweiten Auflage des deutſchen Kirchenliedes S. 90 ausſprach, daß „die deutſchen Nonnen täglich lateiniſch beten und ſingen mußten, ohne nur etwas zu verſtehen", *hinlänglich beſeitigt* und die Entſtehung des Kirchenliedes, welche der erwähnte Gelehrte dem aus dieſer Unwiſſenheit hervorgegangenen Bedürfniſſe zuſchreibt, ſich durch deutſche Bücher und Lieder zu erbauen und zu belehren, wird anders motivirt werden müſſen. Da nämlich das Officium wohl regelmäßig eine Ueberſetzung der einſchlägigen Hymnen jedoch in Proſa enthält, wird einerſeits Alter und Gebrauch deſſelben conſtatirt und beweiſen, daß daſſelbe dem Gebrauche der deutſchen Hymnen, reſp. ihrer Abfaſſung vorherging, und andererſeits klar gemacht, daß die poetiſche Ueberſetzung die ſpätere war. Sie ſchloß ſich an den allgemeinen Aufſchwung des chriſtlichen Lebens im XIV. Jahrhunderte an. Und wenn letzteres als in argem Verfalle dargeſtellt wird, ſo iſt auch dieſes nur zum Theile wahr. Das Zeitalter der Myſtik war es, welches eine Durchdringung des öffentlichen Lebens mit den Principien des Chriſtenthums zuerſt aufgab und bei der üblen Geſtaltung deſſelben nicht ſowohl den Verſuch wagte, es umzugeſtalten, als vielmehr dem Einzelnen den Gedanken einflößte, nur ſich ſelbſt zu retten. Die unglücklichen Zeiten Ludwig d. B., in welchen die beiden einflußreichſten Orden ſich ſpalteten

nud beſehdeten, raubten dem regulären Clerus die Möglichkeit, auf die Maſſen einzuwirken; der höhere Clerus war verweltlicht, und obwohl es auch damals an einzelnen tüchtigen Biſchöfen nicht fehlte, traten doch ſchon die Capitel hemmend entgegen, ſchlug das Adelsintereſſe durch und ſchied ſich die Anzahl derjenigen, welche es redlich mit der Kirche meinten, von der großen Maſſe derjenigen aus, welche die Welt an ſich geriſſen hatte. Wie ſich die Jünger der göttlichen Weisheit von jener Schaar wieder abſonderten, ſtanden die kirchlich ſtrenger Geſinnten dieſen gegenüber da. Der Separatismus, das Conventikelweſen — immer und überall ein ſchlimmes Zeichen — hatte begonnen. Aber während aus dieſem nachher der Verſuch hervorging, in Weiſe des Utraquismus eine Kirche in der Kirche zu erbauen, war in dieſen Kreiſen wenigſtens anfänglich ein großes inneres Leben und es kam eben nur darauf an, daß daſſelbe auch in die von dieſer Richtung aufgegebenen Kreiſe hinüber geleitet würde. Dieſes verſuchten die großen Biſchöfe und Erzbiſchöfe jener Zeit, wie ein Arneſt von Pardubitz, die die Myſtiker zur Betheiligung an den praktiſchen Fragen zu gewinnen und dadurch die doppelte Gefahr der Verweltlichung der Kirche wie des Separatismus zu beſeitigen ſtrebten. Endlich muß in Betreff des oben Berührten noch auseinandergeſetzt werden, daß die Verſchiedenheit der Ueberſetzung der Pſalmen im Officium und in der Raudnitzer Bibel von ſelbſt auf eine mehrfache Bearbeitung deſſelben Gegenſtandes hinweist und ſomit die erhöhte Thätigkeit auf dieſem Gebiete beurkundet.

Beilage III.

Die Weißagung über Böhmen.

Der minner prueder orden [het erzogen] ainen man
dem het got getan
gnaden genuoc
an pfeflicher chunst was er chluoc
man sach auch daz er waere
ain gar guot predigaere
christenlicher ler,
vnd waz an siner predig er
chunftiger dinge seit
daran hat man die warheit sit

genzlichen funden. —
do man nach christes geburt
der jarzal spurt
zwelfhundert jar
vnd funf vnd funfzig forwar,
do fuor er hie durch diu lant
prueder perchtold was er genant;
von dem ich han vernomen,
do er hinze Pohem was chomen
do truoc gewalticliche
in demselben chunicriche
wol vnd schone
zepter vnd chrone
der chunic mit dem ainen augen
an siner predig sunder langen
der selb prueder do jach:
we dir pehem vnd ach
Dein er vnd dein gewalt
Wirt noch ab geczalt
Untrew Ew das erwirbet
Wenn diser Kunig erstirbet
So wirt ain kunig drat
Der vil gewaltes hat
Derwirbet, so daz er zu lesten
In seinen wirden den pesten
Verlewset den leib,
Doch gepiert im sein weib
ainen sun fruet,
der alles das tuet
Das pilleich pehait
Got vnd der christenhait
vnd demselben man
vil land werdent vndertan,
Des Leib auch chlunger
Stirbt auch also junger
So we dir Pehem awe!
Darnach gevinst du nimer mer
Gewaltiger Chunig dehein
Chuniglich klain
Gewennet nach dem zil

Pehem lant vil
Der gewalt vnd chraft fur dy friſt
Chuerz vnd vnverhaft iſt.
Ir Pehem nu dar
Welt jr alſo machen war
Prueder Perchtolds Weiſſagen
So wil ich got klagen
Daz ewer dhainer ye genas
Do der ſtreit an der march was.

Höfler.

II.
Recenſionen.

1.

S. Caecili Cypriani episcopi Karthagiensis et martyris libri de catholicae ecclesiae unitate, de lapsis et de habitu virginnm. Ad codd. mss. vetustissimorum fidem recognovit et adnotatione critica instruxit **J. Georgius Krabinger.** Tubingae 1853 in libraria Henrici Laupp. XVIII u. 183 S. in 8. Preis: 1 fl. 21 kr.

Unter den chriſtlichen Schriftſtellern der afrikaniſchen Kirche iſt der Zeitfolge nach Cyprianus der zweite. Wenn wir nach ſeinem Verhältniſſe zu ſeinem Vorgänger fragen, ſo iſt ſofort einleuchtend, daß in Bezug auf geiſtige Begabung dem originellen Tertullian weitaus der Vorrang gebührt. Faſſen wir aber die Eigenſchaften ihres Herzens und ihre Beziehung zur Kirche im Auge, ſo fällt unbedingt Cyprianus die Palme vor jenem zu. Ging ja, man verzeihe uns den Ausdruck, dem viereckigen Tertullianus jene mit Standes gemäßem Ernſte gepaarte Milde und jene Liebenswürdigkeit des Charakters ab, die wir an Cyprianus in ſo hohem Maße bewundern, die ſeine Leſer ſo ſehr an ihn feſſelt. Jener ließ ſich weiter, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch und von ſich ſelbſt im Voraus längſt widerlegt, von der glatten, ſchönen Außen-Seite der Lüge — denn

das iſt in der That der einzig richtige Name für jedes Schisma und für alle Häreſien — verleiten, bethören, und ſchloß die Kirche verlaſſend dem ſcheinheiligen Montanus ſich an und deſſen Ränke reichen Weibsbildern voll blinden Glaubens in deren trugvolle Prophezeiungen. Dieſer hingegen, der Kirche treu, wurde vom Herrn der hohen Ehre des Martyrthums gewürdigt.

Die Geiſtes-Producte des Martyrbiſchofes von Karthago genoßen mit Recht zu allen Zeiten in der Kirche einer hohen Achtung. Daher haben ſich denn auch ſeit der Erfindung der Buchdruckerkunſt der kritiſchen Wiederherſtellung und Erklärung ſeiner Schriften, natürlich mit ungleichem Erfolge, Männer von tiefer Gelehrſamkeit, hohen Verdienſten, großem Namen zugewendet. Es genügt ihre Namen zu nennen: ein Latinus Latinius, ein Jacobus van Pamelen, ein Rigaut, der für die Förderung bibliſcher und patriſtiſcher Studien bei ſeltener Uneigennützigkeit ſo opferreiche Würdenträger der engliſchen Hochkirche, Fellus, ein Baluze und zuletzt Goldhorn. Unter dieſen haben ſich unbeſtritten der Philologe von Viterbo und Baluze [1]) weitaus die größten Verdienſte um Cyprianus erworben. Van Pamelen dagegen hat durch ſein zu großes Vertrauen in ſeine interpolirten Handſchriften ihm mehr geſchadet als genützt, obwohl dadurch nicht ausgeſchloſſen wird, daß er an vielen Stellen das Wahre getroffen hat [2]).

1) Prudentius Maranus vollendete nach Baluzes Tode deſſen Ausgabe. Der von Baluze geſammelte kritiſche Apparat war guten Theils verloren gegangen, wie wir von Maranus im Vorworte vernehmen.

2) Der Codex, dem van Pamelen meiſtens folgte, dürfte der ſein, den er „Collegio Societatis Jesu" in Brügge ſchenkte. Dieſer befindet ſich jetzt in der Brüſſeler Bibliothek und trägt nach der abgeſchmackten Weiſe, in der man die Handſchriften dieſer Bibliothetek numerirt hat, die

Digitized by Google

Ungeachtet aller dieſer höchſt dankenswerthen und für ihre Zeit und ihren Zweck vielfach vortrefflichen Leiſtungen ſeit dem Erſcheinen der erſten Ausgabe bis auf unſere Tage herab (die Migne'ſche Kladd-Ausgabe, als aller Beachtung unwerth, bleibt natürlich ausgeſchloſſen) machte ſich für die gründlichen Kenner des Cyprianus das Bedürfniß einer Ausgabe, wie ſie nur ein in der Philologie durchaus erfahrener und in den Schriften der Väter be-

---

Numer 1052 und 1053. Am Schluſſe dieſer Pergament-Handſchrift des XII. saeculi leſen wir in Capitalſchrift:

„Hoc Heremannus opus statuit vir relligiosus
Ductus amore dei sancti quoque Pantaleonis
Bene te op (das Uebrige iſt ausgekratzt) et
posthac sedes equiei.“

Andere Handſchriften derſelben Bibliothek ſind die Nr. 1075 „per manus fratris Jacobi de ligno“; die Nr. 9370 „per m. Joem piscatorem sers 1522 vixit. marie“; die Nr. 706 „Sctae Barbarae in Colonia ord. Carthus. ex legato magr. pauli de gerishem sacr. theolog. profess.“ saecul. XVI. und noch einige andere, deren Beſchreibung uns hier zu weit führen würde. Viele Handſchriften der Kölniſchen Klöſter finden ſich in Brüſſel.

Hier iſt auch die Handſchrift (Nr. 9845—9848), aus der A. Schottus, freilich nicht ganz vollſtändig und treu und mit Veränderung der Reihenfolge der einzelnen Abhandlungen den Ennodius herausgab. Wir leſen mitten im Werke die Worte: „das laß uns“ (natürlich eine Bemerkung für den Drucker), „das verſteh ich nit.“ Ebenſo iſt hier der Codex (Nr. 1651), aus welchem er die „Homiliae Eusebii Emiseni (?!?)“ herausgab, wie eine Notiz von ſeiner Hand vorn in der Handſchrift uns lehrt. Hier finden ſich gleichen Falls die Codices oder deren Abſchriften, aus oder nach denen Livinejus einzelne Werke der Kirchenväter publicirte. Hier finden ſich außerdem einige vorzügliche Handſchriften anderer Kirchenväter oder Schriftſteller als: von Cäſarius von Arles, von Salvianus, Oroſius, Sulpitius, Severus, Gregor von Tours, von Prudentius, des Victor, Biſchofs von Urtica („libri tres de vandalica persecutione in Africa“ Nr. 1794) u. ſ. f., deren Beſchreibung hier nicht an ihrer Stelle ſein würde.

wanderter Mann zu liefern im Stande iſt, ſtets fühlbarer. Daß nun ein Mann von ſolcher klaſſiſcher Bildung und ſolchen Verdienſten um die Schriften anderer Väter, wie Herr Krabinger, wenigſtens zum Theile einem ſolchen Verlangen entſprochen hat, dazu iſt dem Cyprianus nur Glück zu wünſchen. Freilich ſieht man ſich im Vorworte vergebens nach einer Aeußerung um, die uns irgendwie zur ſüßen Hoffnung berechtigte, eine nicht bloß der Kritik, ſondern auch der Exegeſe genügende Ausgabe aller Cyprianus'ſchen Werke von ſeiner Hand zu beſitzen.

Was an Krabingers Ausgabe vor Allem mit Recht hervorgehoben werden muß, iſt: daß er ſich einen möglichſt vollſtändigen aus der Vergleichung der älteſten und beſten Handſchriften geſchöpften kritiſchen Apparat zu verſchaffen geſucht und gewußt hat. Dieſe Handſchriften ſind die von Krabinger ſelbſt verglichenen: 1) der cod. theolog. Wuerzburgensis Nr. 145 membranaceus, saec. VII charactere longobardico diversisque manibus exaratus et in iis codicibus qui in Germanicis asservantur bibliothecis, vetustissimus ac praestantissimus; ſodann 2) der Monacensis a (Clm 4597) olim Benedictoburanus Nr. 97 membranaceus, saec. VIII. diversis manibus scriptus, partim charactere Francico, partim Anglosaxonico. Die Varianten 3) der Veronenſer Handſchrift, die mit Uncial-Buchſtaben geſchrieben und dem saec. VI. oder VII. angehören, hat er dem Rande der editio Manutiana (Romae 1563 fol.) entlehnt, auf dem ſie „a docto Italo saec. XVI ad scriptae“ waren. Dieſes Exemplar gehört jetzt der Göttinger Univerſitäts-Bibliothek. An der Vollſtändigkeit und Richtigkeit dieſer Varianten zu zweifeln, halten wir uns für vollkommen berechtiget; vgl. auch nur Krabingers Note 15.

S. 38 und anderswo. Was die vierte der älteſten und beſten Handſchriften betrifft, ſo ſagt Herr Krabinger darüber pag. XV: „Sermone de catholicae ecclesiae unitate typis fere descripto exoptata mihi venit lectio varians e codice Seguieriano (oder Coisliniano) 185 (nunc in Suppl. Lat. 712) ab Eduardo Wölfflino Basileensi, juvene eruditissimo optimaeque spei, peritissime et accuratissime in meam gratiam enotata.“

Dieſe mit Uncial-Buchſtaben [1]) geſchriebene Handſchrift des 6. oder 7. Jahrhunderts, eine der koſtbarſten, haben wir ſelbſt behufs paläographiſcher und bibliſch-exegetiſcher

---

1) Die mit den Buchſtaben des lateiniſchen Alphabets geſchriebenen Handſchriften ſind geſchrieben 1) mit Capital-Buchſtaben, die faſt ganz dieſelben ſind, wie die unſeres großen latein. Druck-Alphabetes. Sind dieſe Buchſtaben nicht regelmäßig, ſo nennt man ſie „*literae capitales rusticae.*“ 2) Mit „Uncial-Buchſtaben“, welche ſich von den ſo eben genannten hauptſächlich nur in den Buchſtaben A, D, E, G, H, M, Q, T, V unterſcheiden. Ihrer erwähnt der hl. Hieronymus im Prologus zum Buche Job: „Habeant, qui volunt libros veteres vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel uncialibus (ut vulgo aiunt) literis onera magis exarata quam codices (man möchte verſucht ſein zu vermuthen literis oneratos magis quam exaratos codices; indeß iſt die hergebrachte Leſeart ſignificanter). Mit dieſen Buchſtaben iſt z. B. der oben genannte Codex in Brüſſei, welcher die Werke des Cäſarins von Arles enthält, faſt ganz geſchrieben. 3) Sind die Schriften in „Curſiv-Schrift“ geſchrieben, wie z. B. einige Folia des genannten Codex der Werke des Cäſarius. Dieſe Schreibweiſe hat für Ungeübte Anfangs viel Schwieriges. Man findet ſie nicht ſehr häufig; indeſſen müſſen früher viele Handſchriften mit ihr geſchrieben ſein, die ſpäter mit anderer Schrift wieder abgeſchrieben wurden. Nur durch dieſe Annahme, die wir, durch eine lange Erfahrung belehrt, mit zahlloſen Beiſpielen als wahr zu erhärten im Stande ſind, laſſen ſich unzählige Verderbniſſe in den alten Schriftſtellern genügend, ja nur einzig und allein erklären. 4) Sind die Handſchriften mit „Minuskeln“ geſchrieben, die doppelter Art ſind, je nachdem ſie a) für gewöhnliche Handſchriften b) für diplomatiſche Actenſtücke angewendet ſind.

Studien vor etwa fünf Jahren vollſtändig verglichen. Obwohl wir unſere Vergleichung dem Herrn Routh in Oxford ſpäter überlaſſen haben, ſo iſt uns gleichwohl noch ſo viel freilich für ganz andere Zwecke Notirtes übrig geblieben, daß wir die von Krabinger mitgetheilte Collation hier und da zu berichtigen und zu bereichern im Stande ſind.

Was nun zuerſt jene Varianten betrifft, denen ein „Sic“ beigefügt iſt, ſo iſt dieſes „Sic“ zu ſtreichen (weil die Handſchriften jene Lesarten wirklich enthält) an folgenden Stellen, die wir jetzt ſo anführen, daß die erſte Zahl die Seite, die zweite die Linie der ed. Krabingeriana bezeichnet: 4, 8; 8, 5; 64, 16; 71, 11; 76, 3; 93, 12; 97, 9—10; 103, 6 u. 9; 112, 1; 118, 2; 123, 7; 124, 9; 142, 6; 144, 4; 148, 10; 154, 5 u. 12; 156, 1; 159, 10; 160, 5; 164, 4. Das Lemma in der Ueberſchrift des Werkchens „De cathol. eccl. unit.“ iſt alſo geſchrieben: „Incipit de catolic. aecclesiae unitate“; 8, 7 hat der cod. „magisterii“; 13, 5 iſt zu leſen „in solitum“; 87, 7 hat der cod. „remitte sin“, wo man. recent. nach remitte ein Fragezeichen interponirt hat; 93, 1—2 man. recent. hat nur „dn̄i“ beigeſchrieben ohne et; 98, 7 iſt das „sic“ zu ſtreichen und beizufügen, daß man. recent. „fe“ beigeſchrieben hat; 112, 11 hat der cod. „Sola illic.“

Falſch ſind die Varianten an folgenden Stellen angegeben, wir geben hier, was der cod. hat: 10, 3 „si *cui* remeseritis“ (i iſt a pr. m.); 58, 10 hat er „quae cumq (recent. man. delevit q)“ u. ſ. f.; 62, 6 „p agentibus“. a pr. m.; nur hat man. recent. das l etwas aufgefriſcht; 65, 15 hat er „praecipitem (a m. pr.; man. recent. hat em durchgeſtrichen); 78, 4 „satisfactionēs“

a m. pr.; man. recent. hat i nur aufgefriſcht; 87, 5 „petit“ a m. pr.; „peti^i^t“ a m. recent.; 91, 15 „permittendum“;
n dig
99, 7 „manibus immundis“ a man. pr. (die Punkte zeigen an, daß die Buchſtaben, über denen ſie ſtehen, zu tilgen ſind); 130, 2 für „si“ war noch Platz genug, ſo daß wohl drei „si“ geſchrieben werden konnten; 142, 5 inpudicarum lupanarum, insignia u. ſ. w.

Uebergangen ſind z. B. folgende Varianten: 59, 4 „eadem met (m in met hat man. recent. geſtrichen); 61, 12 „dolorem quē“ (a m. pr.); 61, 16 „reliquia“ (a m. pr.); 62, 4 „capulo memroris“ (a m. pr.); 62, 9 „*immunis*“ (a m. pr.); 63, 9 u. 10 hat cod. a m. pr. „sacerdotib.“ und „ministris“; 81, 2 iſt das „et“ nach domini beigefügt a m. rec.; 84, 4 „peccatis nos“ (ſodann eine Lücke, wo tris von der man. recent. beigefügt iſt; 86, 9 „Mandant martyres aliquid fieri“; 96, 2 „impiae“ a man. pr.; 110, 6 fehlt „cum“ a m. pr. und ſie hat ferner „nostros gemitus vestros gemitus copulate“ a man. pr., die ſelbſt ſich an dieſer Stelle vielfach verbeſſert hat; 125, 1 „hae cautio“ a pr. m.; 128, 2 „sunt mundi hujus“ u. ſ. f.

In Bezug auf das vom Verf. im kritiſchen Apparate eingehaltene Verfahren können wir folgende Bemerkungen nicht unterdrücken.

Zuerſt hätte nach unſerer Anſicht eine ganze Menge von Varianten [1]) ohne allen Nachtheil wegbleiben können,

1) Wir wiſſen wohl, daß Herr Krabinger ſich zu ſeiner etwaigen Rechtfertigung in dieſer Hinſicht auf den Vorgang einiger der bedeutendſten Philologen unſerer Zeit berufen könnte. Allein jeder Unbefangene wird mit uns ſeine Marime in den Worten des Seneka bezeichnet finden. „Me non cuiquam mancipavi; nullius nomen fero; multum magnorum virorum indicio credo, aliquid et meo vindico.“

da ſie nichts Anderes ſind, als offenbare Schreibfehler der Librarii. Dahin gehören z. B. ait für ait, hereses, palleum für pallium, blas*f*emetur, medella für medela, pra*ph*anus, phiolas, ex*h*omologesis *k*aritas, vendicare u. ſ. f. Nach dieſem Syſtem mußte 6, 15 aus cod. Coisl. „cavenda“ a m. pr. 62, 15 „antde“, 85, 2 „occansum“ u. ſ. f. u. ſ. f. erwähnt werden. Es genügt, ſolche Schreibfehler für ſich behufs paläographiſcher Zwecke zu notiren und je bei der Beſchreibung eines Codex zu ſagen, daß er dieſe und jene Fehler gegen die Orthographie habe. Ein Muſterbild ſolcher unnützen Varianten iſt der dickleibige Lennep'ſche Heſiodus. Wer viel und lange mit der Unterſuchung von Handſchriften aus allen Zeiten und Ländern ſich, wie Herr Krabinger, beſchäftigt hat, weißt ja, daß die Librarii meiſtens höchſt unwiſſende Menſchen waren, die oft genug nicht verſtanden, was ſie ſchrieben, die oft nach ihrem Captus und auf ihre Fauſt meiſtens — verſchlimmbeſſerten. Gleichen Falls hätten faſt alle Veränderungen, welche die verbeſſernde Hand im cod. Coislin. vorgenommen hat, wegbleiben können. Wenn es den Librariis vergönnt wäre, aus dem Jenſeits wieder auf die Erde zurückzukehren und unter uns zu leben und zu ſehen, wie genau alle ihre Stupiditäten in der „varietas lectionum“ notirt würden, wahrlich ſie würden an ſich ſelber irre werden. Die Einen unter ihnen würden ſich, wie man zu ſagen pflegt, vom Kopf bis zu den Füßen beſehen und ſich für höchſt gelehrte Leute halten, welche ſich die traurige Mühe geben müßten, nicht aus der Rolle zu fallen. In den Beſonneneren unter ihnen dagegen würden Zweifel an der Gelehrſamkeit derer entſtehen, welche die von ihnen gefertigten Handſchriften vergleichen, und ſie würden denken, daß

ihre Collatoren nicht viel mit der Feder beſchäftigt geweſen ſeien, oder daß der geſunde Menſchenverſtand bei aller Gelehrtheit in denſelben von ſeinem richtigen Takte Manches eingebüßt habe. Solche Pedanterie nennen wir, um uns eines ihm ſo naturwüchſigen zwar derben, aber wahren Ausdruckes von Reiske zu bedienen: „stercora librariorum adorare.“ Eine Ausnahme von dem Geſagten machen Wörter, über deren Schreib-Weiſe „adhuc sub judice lis est.“ Dahin gehören z. B. „suspitio“ (= suspicitio), „sētius“ (= sĕcĭtius), „induliae“ (= induitiae), „contio“ (= conventio), „convitium“ (= convocitium, wie invitare = invocitare), „litera“ (= licitera vom Sanſk. likh) u. ſ. f. Ebenſo iſt bei ganz verderbten Stellen eine Ausnahme zu machen.

2) So ſehr wir es loben, daß der Verfaſſer nach den beſten Handſchriften eine richtige Orthographie der Wörter zu geben überall bemüht iſt, ſo iſt doch auch hier eine nimia diligentia im Citiren von Auctoritäten, wie z. B. für vaesanus, lethale, solitura, conisus u. ſ. f. übel angebracht. Wie Wenigen ſeiner Leſer wird überdieß Wagner's große Ausgabe des Virgilius, oder Sillig's Ausgabe des Werkes vom älteren Plinius zu Gebote ſtehen [1])? Dazu kommt, daß eine Grenze zwiſchen dem zu Gebenden und Wegzulaſſenden höchſt ſchwer zu ziehen iſt. Da z. B. für die Schreibweiſe „neglegere“ mitten im Buche eine Citat angegeben wird, warum dann nicht gleich Anfangs des Werkes ein Citat für „intellegere“ beigebracht? Wenn

1) Ebenſo hätte der Leſer nicht auf Baluze's Ausgabe verwieſen werden ſollen. Was der Mehrzahl der Leſer nicht zur Hand oder leicht zugänglich iſt, darauf muß im Allgemeinen behufs weiterer Belehrung nicht verwieſen werden.

man für die Schreibweiſe „optinebat“, „quorumdam“ ein Citat giebt, warum iſt denn nicht auch z. B. für die von „genetrix“ etwa auf Lachmann's Erörterung in ſeinem Commentar zum Lucretius verwieſen? Und wenn S. 30 Note 11 für die fehlerhafte Schreibweiſe des Mb „excedit“ noch gar der codex Amiat. der Vulgata citirt wird, ſo iſt das, um es geradeaus zu ſagen, eine „putida et umbratilis diligentia“, denn an beiden Stellen haben die Librarii geſündigt. Daß Hieronymus des Apoſtels „ἐκπίπτει“ mit „excedit“ ſollte wiedergegeben haben, „credat Judaeus Apella“! — Und wenn S. 119 Note 12 aus Ma „neglegeris“ für „neglexeris“ (was cod. Coisl. und die andern codd. haben) aufgenommen iſt, ſo werden wir ungeachtet des Citates von „Freund's Wörterb. d. lat. Spr. in h. v.“ die Schreibweiſe für einen groben Schnitzer des Librarius von Ma halten, den Herr Krabinger nicht in den Text aufnehmen durfte.

3) Können wir uns nicht mit der Schreibweiſe einiger Wörter, wenn auch Wagner's und, weiß Gott, weſſen Auctorität ſonſt noch angerufen wird, einverſtanden erklären. Dahin gehört z. B. die Schreibweiſe „condicio“, an deſſen Ableitung von „condicere“ nur ein Grammatikus wie Zumpt, denken konnte. Es kommt von condere und iſt zu ſchreiben „conditio“ = σύνθεσις. Gleichen Falls muß geſchrieben werden „nunciare“, „renunciare“ u. ſ. f. Was wir

4) vermiſſen, höchſt ungern vermiſſen, ſind Fac-ſimile's der Handſchriften, deren Varianten dem kritiſchen Apparat eben dieſer Ausgabe ſo großen Werth geben.

Aus Furcht nach den vorangehenden Erörterungen durch Mittheilung von Conjecturen über einzelne Stellen

unſern Leſern läſtig zu fallen, nehmen wir davon hier Orts ein Abſehen und verſetzen uns ſtatt deſſen auf das Realgebiet. Vielleicht wird in Manchem durch einige derartige Bemerkungen das Verlangen rege gemacht, den Cyprianus in ſeinen Schriften näher kennen zu lernen.

Was jedem aufmerkſamen Leſer der Werke des hl. Biſchofes höchſt befremdend ſein wird, iſt, daß z. B. ein Fellus und Andere, die nicht der einen und einzig wahren katholiſchen Kirche angehörten oder angehören, und welche den Cyprianus wiederholt und mit ſolcher Genauigkeit durchlaſen, zur Einſicht der Falſchheit ihrer Confeſſion und der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nicht kamen.

Mit wie großer Einfachheit und doch ſo tiefer Auffaſſung legt er uns die Einheit der Kirche vor Augen! Wie kurz und treffend deckt er uns die Lebens-Unfähigkeit der Schismen und Häreſien auf. „Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide rivum, praecisus arescit." „Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit." Kann man draſtiſcher die Folgen des Abfalles von der „una Christi ecclesia," von der „una Petri cathedra" bezeichnen als Cyprianus in den Worten thut: „Nutet necesse est et vagetur, et spiritu erroris abreptus, velut pulvis, quem ventus excutit, ventiletur: nec ambulando proficiet ad salutem, qui salutaris viae non tenet veritatem"? „Quam vero unitatem servat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore vaesanus ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat"? „Bei Jenen, die da „dei traditione contempta alienas doctrinas adpe-

tunt et magisteria humanae institutionis inducunt (wie: die engliſche Hochkirche, die Augsburgiſche Confeſſio u. ſ. f.)" „voluntas tenetur in scelere", die „multos secum trahendo decipiunt", die da „periculum plurimorum" ſind, ihrer Seelen Seligkeit verluſtig zu werden. Ein ſolcher iſt „si extra ecclesiam fuerit occisus", kein Martyrer; „ad ecclesiae non potest praemia pervenire." „Esse martyr non potest qui in ecclesia non est, ad regnum pervenire non poterit qui eam, quae regnatura est, dereliquit." „Macula ista nec sanguine abluitur. Inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur." O hartes Wort! O bittere Wahrheit! Was kann den Menſchen zu ſo heilloſen Schritten verleiten? „Hinc haereses et factae sunt frequenter et fiunt, *dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem.*" Schaue hin, geehrter Leſer, auf Photius, M. Cärularius, die Häreſiarchen aller Zeiten! — O tröſtendes und erſchreckendes Wort zugleich! „Nemo existimet *bonos de ecclesia posse discedere.* Triticum non rapit ventus, nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Inanes paleae tempestate jactantur, invalidae arbores turbinis incursione vertuntur." Wer kann kürzer und treffender und naturgetreuer den Proceß des Abfalles von der Kirche ſchildern, die Handlungsweiſe jener über alle Maßen verabſcheuenswürdigen Abtrünnigen gegen die Kirche darſtellen, ihre Mittel, Anhänger ſich zu gewinnen, zeichnen, als es von Cyprianus geſchehen iſt? „Magis ac magis adversario saeviente error fallit, extollit stupor, livor incendit, cupiditas excaecat, depravat impietas, superbia inflat, discordia exasperat, ira praecipitat." Tumens in peccato suo et in ipsis sibi delictis a matre filios segregat, oves a

pastore sollicitat, dei sacramenta disturbat, cotidie peccat.“ Weiter: „Adversus sacerdotes Christi facit, qui se a cleri ejus et plebis societate secernit. Arma ille contra ecclesiam portat, contra dei dispositionem repugnat: hostis altaris, *adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus contemptis episcopis et dei sacerdotibus relictis constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem dei nititur, ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur.*“ „Cum evangelio Christi et cum observatione ejus et lege non stantes Christianos se vocant et ambulantes in tenebris habere se lumen existimant *blandiente adversario atque fallente*, qui secundum apostoli vocem transfigurat se velut angelum lucis (nicht immer jedoch, wie Luther's und Zwingli's bekannten Bekenntniſſe von den Erſcheinungen, in denen er ſich ihnen zeigte, lehren) et ministros subornat suos velut ministros justitiae, adserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetextu fidei, antichristum sub vocabulo Christi, ut, dum verisimilia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur.“ — „Nec se quidem vana interpretatione decipiant, quod dixerit dominus: *Ubicumque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum.*“ „*Corruptores evangelii atque interpretes falsi extrema ponunt et superiora praetereunt, partis memores et partem subdole comprimentes. Ut ipsi ab ecclesia scissa sunt, ita capituli unius sententiam scindunt* etc.

Und kann endlich eine entſprechendere Bezeichnung für ihre babyloniſche Kirchen-Brauerei gefunden werden, als die von Cyprianus ihnen gegebene? Et cum haereses et schismata postmodum nati sint, dum *conventicula* [1]) *sibi diversa constituunt* (jedes Wort iſt hier bedeutungsvoll) veritatis caput atque originem reliquerunt."

Wie wahr und für alle Zeiten gültig ſind ſeine Bemerkungen gegen die Mode-Sucht, gegen die, trügt uns das Gedächtniß nicht, auch vom älteren Plinius ſo verabſcheute und in der That abſcheuliche Sitte, die Ohren zu durchbohren, um ſie mit allerlei Zierrathen zu verunziren (de habitu virg. cap. XI.). Wie aller Beherzigung werth, was er (ibid. cap. 14 und 15) über die „balneas promiscuas", wie ſie z. B. zu Oſtende und anderswo Statt finden, voll heiligen Unwillens, wie zarter Sorge für die Jungfrauen ſagt? —

Vom Herausgeber ſcheiden wir mit dem Wunſche, der Bitte, Cyprianus Werke in einer vollſtändigen Ausgabe zu uns zu liefern, vom Leſer in der Hoffnung, daß unſere Bemerkungen einer beifälligen Aufnahme ſich ſeiner Seits erfreuen werden. Druck und Papier ſind gut; der Preiß mäßig.

Dr. Nolte.

---

1) Der Plural iſt beſonders bedeutungsvoll, da er uns die „varia genera", die „diversae species", die „dissensus" recht handgreiflich vor Augen ſtellt. Ebenſo bedient ſich auch Jeſus, der Herr, bei Matthäus Kap. 24, Vers 26 des Plurals „ἐν τοῖς ταμείοις."

2.

Die Moral des Evangeliums in Vergleich mit den verſchiedenen philoſophiſchen Moralſyſtemen von L. Bautain, Generalvicar und Promotor der Diöceſe Paris. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt von **J. M. Gaißer**, Prieſter der Diöceſe Rottenburg. Tübingen, 1856. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. Preis fl. 2. 24 kr.

Der berühmte Abbé Bautain, der vor einigen Jahrzehnten als Lehrer in Straßburg die allgemeine Aufmerkſamkeit ſo ſehr auf ſich zog, hat nach langer Unterbrechung vor einigen Jahren durch den Dekan der theologiſchen Fakultät in Paris und beſonders durch ſeinen Erzbiſchof ſich beſtimmen laſſen, der alten mit ſo viel Ruhm behaupteten Laufbahn ſich noch einmal zuzuwenden und an der Sorbonne einen außerordentlichen Curſus über Moraltheologie zu eröffnen. Wie wir hören, hat ſich um den berühmten Mann von dem erſten Augenblick an, da er die Lehrkanzel wieder betrat, auch ein ſehr zahlreiches Auditorium geſammelt, und obwohl Bautain ſeine Vorleſungen, wie er uns ſelbſt erzählt, nie zuvor ſchreibt, ſondern das ſorgfältig Durchmeditirte ſtets in improviſirter Rede unter alleiniger Benützung einer kurzen Skizze vorzutragen pflegt, ſo hat er doch bis zu dieſer Stunde nicht aufgehört, ſeine Zuhörerſchaft, die überdieß gewöhnlich die verſchiedenſten Elemente, Gelehrte und Ungelehrte, Gläubige und Ungläubige, Laien und Prieſter, ja oft Biſchöfe in ſich begreift, zu der lebhafteſten Bewunderung und zu dem ungetheilteſten Beifall fortzureißen.

In dem vorliegenden Werk bietet uns Abbé Bautain den erſten Cyclus ſeiner Vorleſungen, nämlich jene, die

er im Lauf des Jahres 1854 gehalten hat. Er konnte ſich zu dieſem Behuf eines authentiſchen Heftes bedienen; denn ſeine Vorträge waren alle ſtenographirt worden. Indeſſen hat es Bautain, als ihn der nämliche Wille, der ihn auf die Lehrkanzel der Sorbonne geführt, zur Veröffentlichung ſeiner Vorleſungen veranlaßte, doch nicht verſäumt, den von dem Stenographen gelieferten Text einer zweimaligen Correctur zu unterziehen und erſt nachdem dieß geſchehen, beförderte er denſelben zum Druck. — Es iſt von Werth, bei Beurtheilung des Buches ſich an dieſe ſeine Geſchichte zu erinnern. Obgleich nämlich Bautain, wie er uns ſagt, ſehr Vieles geändert, „um die mündliche Rede zum eigentlichen Styl umzuſchaffen", ſo athmet uns doch überall die Weiſe eines freien und mündlichen Erguſſes entgegen, und wenn damit allerdings weſentlich auch die Schönheiten des Buches zuſammenhängen, ſo verdanken wir es doch auf der andern Seite dieſem Umſtand, daß der Styl nicht nur ſo gern in begeiſterte Declamation übergeht, ſondern auch nicht ſelten in jener ſorgloſen franzöſiſchen Art ſich bewegt, neben der die bei uns übliche Liebe zur Präciſion faſt wie eine Scrupuloſität erſcheint. Wer ſich erinnert, wie das Buch entſtanden, wird das Eine wenigſtens natürlich finden und das Andere nicht gar zu übel aufnehmen.

Aber was iſt es, was Bautain in den 14 Vorleſungen, die er veröffentlicht, zu entwickeln geſtrebt hat? Sie bilden Nichts mehr als eine Einleitung in die eigentliche Moral. Was der Verfaſſer in derſelben erreichen will, iſt, ſich ein ſicheres Fundament für ſeine moraliſchen Vorträge zu gründen, d. i. den Beweis herzuſtellen, daß die chriſtliche Sittenlehre, noch ganz abgeſehen von ihrem eigentlichen Detail an ſich die wahre ſei. Der Leſer hat alſo von unſerem

Buche nicht etwa eine einläßliche Entwicklung der chriſtlichen oder im engſten Sinn gefaßt evangeliſchen Grundſätze, ſondern weſentlich eine Apologie der Sittenlehre, wie ſie unſere heilige Religion aufſtellt, zu erwarten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ein ſolches Beginnen, nachdem es bis jetzt Sitte geweſen, der Dogmatik mit einer gewiſſen Ausſchließlichkeit eine ſolche Unterlage zu geben, ähnlich wie ſie allein bis jetzt eine geſchichtliche Behandlung gefunden, überall nur mit Freuden begrüßt werden kann, und wenn auch Bautain bei ſeinen Vorträgen ſtets ſpecifiſch franzöſiſche Zuſtände im Auge hat, ſo wird man doch nicht anſtehen zu behaupten, daß ſeine dißfallſigen Erörterungen einen allgemeinen Werth für ſich in Anſpruch nehmen dürfen.

Um aber den Beweis für die Wahrheit der chriſtlichen Moral zu führen, bemerkt B., öffnen ſich dem Lehrer zwei Wege. Entweder zeigt er, daß dieſe Moral eine geoffenbarte ſei und entwickelt dann aus ihrer formalen Eigenſchaft als einer von der Gottheit ſtammenden Lehre die Bürgſchaft für ihre materiale Wahrheit; oder aber er ſieht von ihrem übernatürlichen Urſprung vollkommen ab, reflectirt nur auf ihren Inhalt, wie auf den Inhalt jedes andern hiſtoriſchen Syſtems und beweist, daß ſie unter allen Syſtemen durch ihre innere Vortrefflichkeit den erſten Rang behaupte und daß wir ſomit ihr als der gefundenen Wahrheit zuſtimmen müſſen. B. entſcheidet ſich für dieſe letztere Methode als die philoſophiſchere und ſomit diejenige, die ſich für ſeinen gemiſchten Zuhörerkreis am beſten eigne. Aber nachdem man dieſen Weg gewählt, bietet ſich, wie es uns ſcheint, wiederum näherhin eine doppelte Möglichkeit dar, philoſophiſch vorzugehen.

B. ſelbſt ſagt an verſchiedenen Stellen ſeines Buches, daß die Moral ſtets die Kehrſeite einer beſtimmten theoretiſchen Weltanſchauung ſei. Die wahre Moral wird alſo diejenige ſein, die der wahren Metaphyſik entſpricht, und ſoll dem Chriſtenthum die Palme zuerkannt werden, ſo wird es nichts Anderes als den Nachweis brauchen, daß eben es in ſeinen ſittlichen Beſtimmungen den Principien der wahren Metaphyſik, ſei es allein oder doch am Vollkommenſten, ſatisfacire, während die übrigen Moralſyſteme mehr oder minder auf falſche metaphyſiſche Grundſätze zurückweiſend damit ſich ſelbſt verurtheilen. Aber B. iſt nicht dieſen Weg gegangen. Nicht in die Metaphyſik, ſondern in das ſittliche Bewußtſein verlegt er das Kriterium, an dem er die einzelnen Moralſyſteme mißt. „Aus dem geſunden Sinn, dem Gewiſſen und Glauben der Menſchheit, bemerkt er, aus der allgemeinen Uebereinſtimmung der Völker" läßt ſich unſchwer das Ideal der Sittlichkeit deduciren. Worin die Sittlichkeit beſtehe, ſo argumentirt B., das ſteht uns Allen feſt; aber wenn dem alſo iſt, ſo leuchtet auch ein, daß wir an dieſer ſittlichen Idee den beſten Probirſtein für den Werth aller Sittenſyſteme beſitzen. — Jedes Syſtem wird unrichtig ſein, welches dieſelbe verletzt und umgekehrt das das wahre, welches ſie nicht nur als ſeine Vorausſetzung ſondern auch als das Ziel betrachtet, auf deſſen Erreichung alle ſeine Beſtimmungen abzuzwecken haben. Bautain zeigt nun wirklich, daß alle hiſtoriſchen Syſteme dieſes ſittliche Ideal entweder wenigſtens nicht voll in ſich aufgenommen haben, oder dasſelbe geradezu negiren; daß nur in der chriſtlichen Moral dasſelbe zur Anerkennung komme, ja daß es aus ihr uns in einer wahrhaft verklärten Geſtalt entgegenſtrahle;

und nun zieht er den Schluß: alſo iſt die chriſtliche Sittenlehre unter allen die vorzüglichſte, diejenige, der wir uns zu unterwerfen haben. Dieß der allgemeine Ideengang unſeres Buches. Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß B. von der wahren Moral nicht nur dieſes wahre Princip, ſondern in zweiter Linie ſofort auch die Erfüllung einiger weitern „Bedingungen" verlangt. Die wahre Moral, ſagt B., muß nicht zufrieden das ſittliche Centrum feſtzuhalten, erſtens auch die ſittliche Idee in detaillirte und klare Beſtimmungen ausſtrahlen laſſen, zweitens muß ſie den Menſchen das beſte und ſicherſte Motiv zur Realiſirung der ſittlichen Idee und nicht nur dieß, ſondern auch drittens ihnen die nothwendige Kraft dazu geben, und viertens endlich muß ſie wahrhaft univerſell ſein, ſie darf ſich nicht bloß an Einzelne wenden, ſie muß Alle in den großen ſittlichen Proceß hereinziehen und wirklich Allen Alles ſein. Bautain findet, daß die chriſtliche Moral auch dieſe Probe allein vollkommen beſteht. — Es ſei uns geſtattet, ehe wir zu einer concreten Darſtellung der Bautainſchen Ideen fortgehen, dieſes Allgemeine an ſeiner Beweisführung mit einigen Bemerkungen zu beleuchten. Zunächſt erlauben wir uns die Anſicht auszuſprechen, daß wir keinen der beiden genannten Wege, die Wahrheit der chriſtlichen Moral philoſophiſch zu deduciren, weder den erſten, noch den zweiten, für allein zu dieſem Zweck ausreichend anzuerkennen vermögen. Sollte aber je eine von beiden Methoden geopfert werden, ſo geſtehen wir gerne, daß wir einen ſo geiſtvollen Mann wie Bautain viel lieber nach der erſten hätten greifen und in ihr ſich verſuchen ſehen. Das ſittliche Bewußtſein bildet viel weniger, wie es uns ſcheint, für die philoſo-

phyſiſche Deduction eine ſelbſtſtändige Inſtanz, als dieß mit den Reſultaten einer metaphyſiſchen Unterſuchung der Fall iſt. Wie dem aber immer ſei, jedenfals befriedigt die Berufung auf die unſerem ſittlichen Bewußtſein einwohnende Idee als das ausſchließliche Kriterium in dieſer Unterſuchung nicht. So hat es gewiß für jeden etwas Befremdendes, bei Bekämpfung z. B. der materialiſtiſchen Moral die eigentlichen Angriffe des ſcharfſinnigen Verfaſſers nicht auf die Grundlage dieſer Weltanſchauung, die ausdrückliche oder thatſächliche Leugnung der Gottheit und des Geiſtes überhaupt gerichtet, vielmehr die officielle Polemik auf den Beweis beſchränkt zu ſehen, daß dieſe Moral in ihrer Spitze ſich feindſelig gegen unſer ſittliches Bewußtſein kehre. Aber ſo lange die Metaphyſik des Materialismus nicht ausdrücklich bekämpft und widerlegt iſt, die ganze Frage vielmehr einfach dahingeſtellt bleibt, wird Niemand, auch wenn er noch ſo fügſam iſt, ſich des Gefühles erwehren, daß dieſes angerufene ſittliche Bewußtſein in der Luft ſtehe und eine im Grund unbewieſene Wahrheit für dasſelbe in Anſpruch genommen werde. Umgekehrt erſcheint es bei dieſer Methode als ein nicht hinlänglich motivirter, ja als ein enormer Schritt, wenn uns der Verfaſſer einladet, auf chriſtlichen Boden mit ihm zu treten und der erhabenen Moral, die uns hier geboten wird, unſere Zuſtimmung zu geben. Wenn wir auch ſehen und aufs Klarſte überzeugt ſind, daß hier dem ſittlicheu Ideal unſers Herzens vollauf Genüge geſchehe, — die theoretiſchen Prämiſſen, aus denen dieſe Moral fließt, ſtehen ſo coloſſal vor unſern Augen, daß, nachdem wir doch einmal philoſophiſch thätig ſind, an eine volle Befriedigung auch nur im Sinne des Verfaſſers nicht zu denken iſt, ſolange jene Prämiſſen

uns nicht irgend wie näher gebracht und geiſtig vermittelt ſind. — Dieſe wenigen Hindeutungen mögen genügen, um unſere Behauptung zu rechtfertigen, daß um ein wirklich gelungenes Reſultat in unſerer Frage herzuſtellen, zum Mindeſten beide Methoden einander gegenſeitig unterſtützen ſollten. Freilich hatte der hochverehrte Verfaſſer noch Anderes als die Wünſche der Wiſſenſchaft, vor allem die Intereſſen und geiſtigen Verhältniſſe ſeiner Zuhörer zu berückſichtigen, und ohne Zweifel entſchloß er ſich dieſen letzten zu lieb, der mehr experimentalen Methode, in der er ohnehin ſchon einmal früher unſern Gegenſtand behandelt, wiederum den Vorzug zu geben. Was die ſecundären Bedingungen betrifft, welchen die wahre Moral genug zu thun hat, ſo beſchränken wir uns auf die Bemerkung, daß uns dieſelben etwas zu äußerlich feſtgeſtellt zu ſein ſcheinen; insbeſondere ſind wir der feſten Meinung, daß jene Anforderung an die wahre Moral, auch die Kraft zum Vollbringen des Geſetzes zu geben — man ſieht, dieß iſt von B. nicht einmal ganz logiſch geſprochen — einer viel tieferen Begründung wäre werth geweſen. Aber davon abgeſehen iſt es uns an der Darſtellung etwas ſchleppend vorgekommen, ein Syſtem, das unwiderruflich ſchon wegen ſeiner Grundrichtung verurtheilt war, gewöhnlich auch noch durch alle dieſe vier Bedingungen Spießruthen laufen zu laſſen. Wir werden Gelegenheit haben, über den Ort uns auszuſprechen, wohin nach unſerer Ueberzeugung ſtreng genommen eine einläßliche Erörterung über dieſe ſ. g. Bedingungen am Platz geweſen wäre. — Wir dürfen übrigens unſere Bemerkungen über die allgemeine Beweisführung Bautain's nicht ſchließen, ohne noch auf

einen dritten und wie es uns ſcheint nicht unwichtigen Punkt aufmerkſam gemacht zu haben. Der Verfaſſer geht, wie wir bereits angegeben und wie auch aus dem Mitgetheilten einleuchtet, ausdrücklich auf den Zweck aus, ſeine Zuhörer zu überzeugen, daß man der chriſtlichen Moral und keiner andern ſeine Zuſtimmung geben dürfe. Alle Syſteme werden der Reihe nach verurtheilt und zuletzt läßt B. uns nur noch dem Chriſtenthum gegenüber. Aber bleibt uns denn wirklich Nichts übrig, als, wenn wir einmal Wahrheit wollen, uns dieſem wunderbaren und geheimnißvollen Syſteme zu unterwerfen? iſt es eine Nothwendigkeit für uns, hier jeglichen Zweifel fallen zu laſſen und zu glauben? — giebt es in Wahrheit kein Syſtem zwiſchen jenen falſchen und dem chriſtlichen, ein Syſtem, das meinem ſittlichen Bewußtſein ſatisfacirt, ohne einer übernatürlichen Ordnung anzugehören? Bautain muß offenbar dieſe letztere Frage, wenn er conſequent ſein will, bejahen. Oder woher nimmt er denn das Kriterium, an dem er alle ſittlichen Anſchauungen prüft, wenn nicht aus unſerem natürlichen Bewußtſein? Wir hielten es wenigſtens für ſehr ungerecht, bei jener Stelle, wo er die Quelle nennt, aus der er das ſittliche Ideal ſchöpft, an eine irgend wie den Traditionaliſten verwandte Auffaſſung ſeitens B. zu denken. Wenn aber das Ideal der Sittlichkeit oder was auf das Gleiche hinauskommt, die ſittliche Idee dem menſchlichen Geiſt eingeboren iſt, wie kann man dann leugnen, daß es demſelben auch möglich iſt, ihres nähern Inhaltes, ſei es unmittelbar oder unter denkender Vermittlung, habhaft zu werden und ſo dieſe Idee zu einem Syſteme auszugliedern, welche das ganze Leben mehr oder minder vollſtändig umſpannt? Alle Syſteme ſind

falſch, ſo kann man B. entgegenhalten, weil ſie den ſittlichen Centralgedanken verletzen, über den nunmehr, Alle wie du ſagſt, eins geworden ſind und der einer Sonne gleich aus dem ſittlichen Bewußtſein der Menſchheit durch alle Umnachtung durchgebrochen iſt, ohne je wieder untergehen zu können. Wohlan, dieſer Gedanke ſei es, unter deſſen Schatten wir ruhen wollen; das Syſtem, das wir damit erwählen, wird an deinem Kriterium nicht zu Schanden, da es vielmehr dasſelbe zu ſeinem Princip erhebt. Bautain kann dieſer Conſequenz und will ihr, wenn er gleich gegen die auf ſich geſtellte Vernunft immer noch etwas verſtimmt ſcheint, auch ohne Zweifel nicht entgehen. Aber, bemerkt er gelegentlich, da ihm dieſer oder ein ähnlicher Einwand ſich im Geiſte entgegenſtellte, abwehrend gegen denſelben, daß ja eine ſolche natürliche Moral, die als Theorie und in abstracto immerhin ihre Wahrheit habe, jedenfalls ſich unfähig erweiſe, die concreten Fragen des Lebens ausnahmslos zu löſen, geſchweige denn die ganze Geſellſchaft zuſammenzuhalten und zu regieren. Dieß letztere hat nun ohne Zweifel viel Richtigkeit, obwohl wir uns nicht ganz in derſelben Weiſe gegen die natürliche Moral erklären möchten. Wie dem aber auch immer ſei, wir würden es für keinen gerade überflüſſigen Vorzug des Buches halten, wenn dieſe ganze ſo wichtige Frage einläßlich behandelt und beſonders gezeigt worden wäre, was uns denn treibe, über eine blos natürliche Sittenlehre hinwegzuſchreiten. Hier wäre dann auch, wenn uns nicht Alles täuſcht, der rechte Ort geweſen, nachdem ſeitens der natürlichen Moral allerdings der principalen Forderung vielleicht im Allgemeinen Genüge gethan, mit weitern Bedingungen herauszurücken und be-

ſonders hätte hier der Recurſus auf die zur Sittlichkeit auch nothwendige Kraft von entſcheidender Bedeutung ſich erwieſen.

Wir hätten eine ſolche Erörterung, abgeſehen von der größeren Korrectheit, die dadurch wäre erzielt worden, beſonders darum gewünſcht, daß der Schein vermieden würde, als wolle der Vernunft nicht das ihr Gebührende vollkommen eingeräumt werden. Es iſt bei einer unbefangenen Würdigung des natürlichen Könnens und Wiſſens im Menſchen ſicherlich Nichts für eine Apologie des Chriſtenthums zu fürchten. Selbſt wenn man noch die mehr metaphyſiſche Methode außer der von B. befolgten zu Hilfe riefe, ſo würde ſich uns zwar zweifelsohne auch auf dieſem Wege eine natürliche Moral, ſo zu ſagen, unter der Hand conſtruiren; aber wie wir oben ſchon angedeutet, ließe ſich hier ſo gut als dort doch der Beweis liefern, daß die chriſtliche Sittenlehre, zumal wenn jene Bedingungen hereingezogen werden, den Grundſätzen der wahren Metaphiſik am reinſten und in gewiſſer Weiſe allein voll und wahrhaftig entſpreche. Die Zuſtimmung, zu der B. ſeine Zuhörer fortzutreiben ſucht, möchte ſich dann auch klarer formuliren, und weder als ein Sprung noch als eine ſtrenge Nothwendigkeit erſcheinend, würde ſie eine Mitte behaupten, die in dem Buche vielleicht — und wäre es auch nur dem Scheine nach — nach beiden Seiten überſchritten iſt. — — —

Gehen wir nun aber, indem wir auf die erhobenen Anſtände nicht weiter zurückkommen, daran, die Beweisführung Bautains in ihrer concreten Geſtalt zu beſprechen. Das Erſte was uns hier ins Auge fällt, iſt die Beſtimmung des ſittlichen Ideals durch Bautain; nach ihm offenbart ſich

daſſelbe in der negativen und poſitiven Gerechtigkeit und vollendet ſich im Opfer. Dabei iſt offenbar das Verhältniß des Menſchen lediglich zum Nebenmenſchen berückſichtigt und nicht nur die Pflichtbeziehung des Einzelnen zu ſich ſelbſt, ſondern beſonders auch die Krone der Sittlichkeit, die ideale Stellung zu Gott außer Acht gelaſſen. Als die Negation des ſittlichen Ideals erſcheint der Egoismus, und conſequent nur der Egoismus nach der genannten Richtung. — Man kann, um dieſe auf den erſten Blick auffallende Erſcheinung zu rechtfertigen, nicht behaupten, daß die ſittliche Idee, die Bautain im Auge hat, nur die von ihm namhaft gemachten Momente und nicht auch die andern in ſich ſchließe; wir berufen uns hiebei auf eine ſchon früher gemachte Bemerkung. Und ſo ſcheint es denn, daß der geiſtvolle Verfaſſer zum Voraus einen ſehr einſeitigen Standpunkt eingenommen habe. Beim Lichte beſehen verhält ſich aber die Sache doch anders. Wie die ſittliche Idee ſelbſt, ſo iſt offenbar auch jedes Moment an ihr ein negatives Kriterium in dem Sinn, daß jedwedes Syſtem, welches nur dieſem einzelnen Punkt feindſelig ſich entgegenſtellt, damit von ſelbſt ſich als unrichtig erweist; und Bautain mochte allerdings gerade die ideale Beziehung des Einzelnen zum Nächſten, wie ſie in der ſittlichen Idee ſich ausſpricht, erwählen, weil dadurch die Unterſuchung nicht nur überhaupt ſich vereinfacht, ſondern weil dieſe Seite der Idee auch am Leichteſten zum Verſtändniß und zur Anerkennung gebracht und der Darſtellung, die ſich darum bewegt, die größte Popularität gegeben werden kann. Immerhin aber zweifeln wir nicht, daß die Rückſichten, die der Verfaſſer hier zu reſpectiren hatte, zu beklagen ſind; denn wenn auch die Beweisführung auf

dieſem Wege nicht unrichtig wird, ſo kann ſie doch auch nimmer erſchöpfend ſein, und da die Lüge eines Moralſyſtems gewöhnlich in der Beziehung culminirt, die es zwiſchen dem Menſchen und der Gottheit feſtſetzt, ſo iſt ihr zum Voraus ſogar oft die Möglichkeit genommen, auch nur vom ſittlichen Bewußtſein aus in der Polemik das Schwarze zu treffen.

Das ſittliche Ideal in der genannten Begrenzung wird nun von Bautain zum Maaßſtab genommen, um daran die großen hiſtoriſchen Syſteme zu beurtheilen. Zuerſt wird die ſenſualiſtiſche Moral, dann die Gefühlsmoral, ſofort die Moral des Intereſſes, dann die des reinen, weiterhin des transcendentalen Rationalismus, zuletzt die des Scepticismus, Eklekticismus und Pantheismus behandelt, allen aber endlich die chriſtliche Sittenlehre gegenübergeſtellt. Die Abfolge, in der dieſe Syſteme hier aufgeführt werden, hat nicht minder als der kaum angeregte Punct etwas Befremdendes. Nur einer kurzen Erwägung bedarf es, um einzuſehen, daß die hier namhaft gemachten Anſchauungen auf das Mannigfachſte zuſammenfließen, daß ihrer Aufzählung überhaupt keine ſtrenge Logik zu Grunde liegt. Allein man darf wiederum nicht vergeſſen, daß Bautain in ſeinen Vorleſungen überall practiſche Zwecke verfolgt und ſo ſcheint er denn auch die Forderungen, die eine ängſtliche Logik hier ſtellen möchte, praktiſchen Intereſſen geopfert zu haben. Den Verſuch, den Bautain beſonders durch ſeine Bemerkungen über die Senſibilität an ſich und ihr Verhältniß zur Vernunft macht, ſeine Gliederung wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, halten wir deßwegen auch für kaum ernſtlich gemeint. Um was es Bautain zu thun war, das war die verſchiedenen irrigen Lebensrichtungen,

die gewöhnlich der Vergangenheit ſchon bekannt auch heute noch die Schaubühne dieſes Lebens beherrſchen, zu portraitiren und zu beurtheilen. Daß aber dieſe Richtungen nicht in einem ſtreng logiſchen Verhältniß zu einander ſtehen, wird jedermann zugeben und war es einmal die Abſicht des Verfaſſers, in dieſer Weiſe practiſch zu werden, ſo müſſen wir es ihm zum Verdienſt anrechnen, daß er nicht pedantiſch verfahren iſt, und einer dem Leben entnommenen Gruppirung, das ſieht Jeder gleichfalls ein, konnte auch nur eine mehr auf das Aeußerliche berechnete Motivirung unterbreitet werden.

Nach dieſen Bemerkungen können wir nunmehr mit vollem Genuß dem Verhöre lauſchen, das der geiſtvolle Abbè mit den einzelnen Syſtemen vornimmt. Die Erſten, mit denen er ſich beſchäftigt, ſind die Materialiſten oder Senſualiſten. Ohne einen eigentlich ſtreng wiſſenſchaftlichen Hintergrund, wenn auch thatſächlich auf theoretiſchen Prämiſſen fußend, fragt dieſe Richtung in allen Fällen des Handelns nur ihre ſinnliche Empfindung um Rath. Die Sinnenluſt iſt das Ziel, nach dem ſie jagt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Bautain von ſeinem Kriterium aus eine Anſchauung verdammt, die den Egoismus recht eigentlich zu ihrem Mittelpunkt hat. Folgt eine theilweis mit der vorigen verſchwiſterte, aber viel ſublimere Richtung: ſie erholt ſich ebenfalls bei der Empfindung, nur nicht bei der niedern, ſondern bei dem Gefühle Rathes, und hieher zählt Bautain die ſentimentalen Seelen aller Art. Auch ſie erhalten einen verurtheilenden Spruch, weil das Gefühl, von allem Andern abgeſehen, keine Autorität in ſich trägt, um die Gerechtigkeit wie das Opfer ſicher zu ſtellen. Beſonders intereſſant iſt es, was Bautain hiebei

über den *Quietismus* bemerkt. Um dieſer wie es ſcheint, immer noch in Frankreich lebendigen Richtung zu begegnen, entwickelt B. zuerſt den Begriff des Myſtiſchen überhaupt und das Weſen des wahren Myſticismus. Wenn in dieſe Erörterung auch einige ſpecifiſch Bautainſche Gedanken, wie Jeder leicht finden wird, ſich einmiſchen, ſo rechnen wir ſie doch zu dem Schönſten und Vortrefflichſten des ganzen Buches. Die Entwicklung des Quietismus nach ſeiner Geſchichte und ſeinem Weſen offenbart uns überall das gründliche Verſtändniß dieſer verwickelten Erſcheinung, und ſo ſehr wir glauben, daß die Stellung Fenelons in dem großen quietiſtiſchen Kampfe etwas mehr zu ſeinen Gunſten hätte präciſirt werden können, ſo halten wir es doch für das Zeichen einer geſunden und unbefangenen Anſchauung, wenn B. im Unterſchied von früheren Behandlungen Licht und Schatten nicht mehr ſo ausſchließlich zwiſchen Fenelon und Boſſuet vertheilt. — Nachdem die beiden genannten Richtungen abgefertigt, ruft Bautain die Repräſentanten einer andern Weltanſchauung vor ſein Tribunal, im Allgemeinen die Vertreter der *rationellen* Richtung in der Geſellſchaft. Die Moral der *politiſchen* Köpfe mit ihrem Beſtreben, ſtets die goldene Mitte zu wandeln und mit dem unverrückten Blick auf das eigene Intereſſe, müſſen wir als trefflich charakteriſirt bezeichnen, wenn es uns auch ſcheinen will, daß eben die beiden genannten Merkmale dieſer Moral etwas mehr, als dieß geſchehen, hätten unter einander vermittelt werden ſollen. An dieſen Punkt knüpft Bautain auch ſchlagende Bemerkungen über das Erſcheinen dieſer Moral auf dem Schauplatz des öffentlichen Lebens, über die berüchtigte Regierung des juste milieu. — Daß das ſittliche

Kriterium unſers Verfaſſers gegen dieſe ganz ſelbſtſüchtige, opferunfähige Richtung ſich erklärt, verſteht ſich von ſelbſt; und nicht beſſer ergeht es der Moral des reinen Rationalismus. Steigt bei der vorigen Richtung die Vernunft von ihrer Höhe herab, um in der ſinnlichen Welt ſich theoretiſch und practiſch zu verfeſtigen, ſo bleibt ſie hier auf ihrem Throne und in ſich ſelbſt den ſittlichen Schwerpunkt findend, gelangt ſie zu einer Moral, wie ſie hiſtoriſch im Stoicismus und im kantiſchen Syſtem aufgetreten iſt. Das Schöne an der Stoa iſt vortrefflich und wahrhaft glänzend geſchildert. Dagegen halten wir die Darſtellung des eigentlichen ſtoiſchen Syſtems nicht für ganz genau.

Nicht ſo faſt der Widerſpruch zwiſchen der Metaphyſik und der Moral der Stoa iſt es, was erörtert werden muß, als der Unterſchied zwiſchen der ſyſtematiſchen ſtoiſchen Moral und dem Stoicismus als einer Lebensrichtung. Wenn wir nicht ganz irren, liegt in dieſem Punkt die Schwierigkeit und es iſt die Aufgabe zu zeigen, daß beide Seiten der merkwürdigen Erſcheinung auf das Bedeutendſte von einander abweichen, aber andererſeits auch in ihrem Ausgangs- und Endpunkt wieder einander berühren. — Die Kantiſche Philoſophie iſt von Bautain, ſoweit es für ſeinen Zuhörerkreis nothwendig war, erſchöpfend, präcis und klar vorgetragen.

Die Moral der Stoa wie des Kantianismus und noch eine dritte Richtung, die B. anführt, die der ſouverainen Vernunſt, finden keine Gnad vor der ſittlichen Idee, weil ſie jedenfalls alle auf das Opfer ſich nicht verſtehen. Nun aber zieht eine glänzende Erſcheinung unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, der Platonismus oder das Syſtem des transcendentalen Rationalismus. Die Vernunft er-

ſchwingt ſich auf dieſem Standpunkt über ſich ſelbſt, ſie iſt nicht mehr raison, ſondern intelligence (ein ſpecifiſch Bautainſcher Ausdruck), ſie iſt das Vermögen, durch das wir die Ideen erfaſſen und mit dieſer ganzen transcendentalen Welt in die innigſte, wenn auch vorzugsweis nur receptive und paſſive Beziehung treten.

Bautain ſchildert uns das platoniſche Syſtem mit einer wunderbaren Farbengluth, dabei aber auch mit einer meiſterhaften Klarheit und Durchſichtigkeit. Wir fürchten nur, daß er etwas gar zu viel Licht in den Platonismus gebracht hat und ſtimmen beſonders nicht zu, wenn er den großen griechiſchen Philoſophen ſeine Ideen in eine ſo lichtvolle Beziehung zur Gottheit ſtellen läßt. Wir müſſen überhaupt dem H. Ueberſetzer Recht geben, wenn er bemerkt, daß die platoniſche Philoſophie von unſerem Verfaſſer etwas gar zu günſtig beurtheilt worden ſei. — Uebrigens die Probe vor dem ſittlichen Kriterium hält ſie bei ihm keineswegs aus; B. verurtheilt ſie, weil auch ihre Moral keine Ahnung jener Liebe hat, die im Opfer, wie in ihrem Elemente lebt.

Es folgen ſofort noch einige Syſteme, in denen der Rationalismus ſich abſchließt; zuerſt zwei baſtardartige Richtungen der Vernunft, der Scepticismus, der Alles aerwirft, und der Eklekticismus, der Alles bejaht und billigt. Der Proceß iſt beiden Syſtemen bald gemacht, da ſie entweder gar keine oder doch gar keine beſtimmte Moral haben. Wir machen hier aber ausdrücklich auf die köſtliche und geiſtreiche Manier aufmerkſam, mit der B. bei dieſem Verhör den Eklekticismus geißelt: es bildet dieß vielleicht den Glanzpunkt des ganzen Buches.

Endlich beſchließt B. ſeine richterliche Thätigkeit,

indem er den **Pantheismus**, in welchen nach ihm aller Rationalismus conſequenterweiſe ausläuft, einer Beurtheilung unterzieht. B. zeigt auch hier die gründlichſte Kenntniß dießer Anſchauung, ſowohl nach ihrem innerſten Mittelpunkt als ihrer Geſchichte. Er verurtheilt ihre Moral um ſo mehr, als der Pantheismus es eigentlich — wie wenigſtens B. glaubt — zu gar keinem Sittenſyſtem zu bringen vermag.

So hätten alle Syſteme — Schöpfungen, auf die der menſchliche Geiſt theilweiſe ſo ſtolz iſt, ihre Verurtheilung gefunden. In keinem ſchlägt als die lebende Pulsader die reine und unverkümmerte ſittliche Idee: ſie alle verletzen dieſelbe vielmehr, ſei es in höherem oder niedererem Grade. Und wir können hier noch hinzufügen, daß auch kein einziges die untergeordnete Probe der vier Bedingungen vollkommen zu beſtehen im Staude war. Aber wohin nun unſere Schritte lenken? Was noch übrig iſt, das iſt blos das Chriſtenthum; ſeine Moral allein harmonirt mit dem ſittlichen Ideal, das in unſern Herzen lebt. So bleibt uns Nichts, als uns dieſer Lehre in die Arme zu werfen und mit dieſem Entſchluß ſind wir in den Vorhof der chriſtlichen Moral getreten, würdig und vorbereitet, ſofort von unſerem Führer in das Allerheiligſte dieſes wunderbaren Tempels geleitet zu werden. — Wir wollen an dieſem Punkte nicht wiederholen, was wir ſchon oben bemerkt und wünſchen nur, daß recht Viele von den Zuhörern des berühmten Mannes auf dieſem Wege den etwa verlorenen Glauben wieder gefunden haben mögen, der, wenn er auch im Unterſchied vom ungebrochenen Glauben nicht ganz das Lob verdient, das ihm B. irgendwo in ſeinem Buche ſpendet, doch das Glück ihres Lebens

wiederherſtellen und begründen wird. Wir zweifeln auch nicht, daß das Buch in weitern Kreiſen unter Beihilfe der göttlichen Gnade vielfach dazu beitragen mag, den Glauben zu erneuen oder doch zu kräftigen. —

Alle Erörterungen des Buches ſind mit Geiſt und Gelehrſamkeit durchgeführt und beſonders ſchlagen wir den geſchichtlichen Werth desſelben nicht nieder an, und ſo können wir ſchließlich keinen Anſtand nehmen, um unſere Bemerkungen in einem Geſamturtheil zuſammenzufaſſen, dieſe Vorleſungen ſowohl für wiſſenſchaftliche als practiſche Zwecke beſtens zu empfehlen.

Möge der gelehrte Verfaſſer auch ſeine weiteren Vorleſungen nicht verſäumen, einem größeren Publicum zugänglich zu machen! Die Ueberſetzung des franzöſiſchen Textes iſt durchaus fließend und gelungen, und wir glauben, daß H. Gaißer ſich ein Verdienſt erworben, indem er ein ſo intereſſantes Buch in die deutſche Litteratur eingeführt hat. Repetent Ruckgaber.

4.

Katholiſche Liturgik von Dr. **Jacob Fluck**, ordentlichem Profeſſor der Theologie an der katholiſch-theologiſchen Facultät in Gießen. Regensburg, Verlag von Georg Joſeph Manz. Erſter Theil 1853. S. 570. Pr. 3 fl. 30 kr. Zweiter Theil in zwei Abtheilungen 1855. S. 900. Pr. 5 fl. 30 kr.

Die Liturgik von Fr. Xav. Schmid hat bisher unter den neuern Bearbeitungen dieſer Disciplin mit Recht den erſten Platz eingenommen. Die „Liturgia sacra“ v. Joſ. Mahrzoll und Joſ. Schneller iſt nur ein Sammelwerk mit allerdings ſchätzbarem hiſtoriſchem Material; in

der „chriſtkatholiſchen Liturgik“ von Hnogek vermißt man ziemlich ſtark die für den Gegenſtand wünſchenswerthe Ordnung und geiſtige Durchdringung des Stoffes; die viel verſprechende wiſſenſchaftliche „Darſtellung des kath. Kultus von Joh. Bapt. Lüft“ iſt nicht über das Legen der Fundamente hinausgekommen und ſcheint leider für immer unvollendet zu bleiben; die in neuerer Zeit auch in Deutſchland viel verbreiteten „institutiones liturgicae ad usum seminarii Romani“ von Fornici erfüllen ihren Zweck ſehr gut, laſſen aber für eine ausgedehntere Behandlung des Gegenſtandes wohl noch Raum. Bei dieſem Stand der Dinge war es ein ſehr rühmliches Unternehmen Fluck's, ſeine Muße und Kräfte einer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Liturgik zuzuwenden. Referent hebt das Verdienſt dieſer Arbeit um ſo lieber hervor, je mehr jene Disciplin eine dem Stande der andern theologiſchen Disciplinen entſprechende Ausbildung bedarf, und er die Ueberzeugung ausſprechen zu dürfen glaubt, daß ſie durch vorliegendes Werk rühmlich gefördert worden ſei.

Fluck iſt ſich ſeiner Aufgabe, eine wiſſenſchaftliche Liturgik zu ſchreiben, klar bewußt, und ſucht demgemäß in der „Idee des Kultus“ ein das Ganze beherrſchendes Princip und ein feſtes Fundament für ſeinen Bau. „Die Liturgik, ſagt er, hat ihr Object, die Liturgie oder den Kultus als ein Syſtem darzuſtellen. Dies geſchieht aber nur dann, wenn es ihr gelingt, die Geſammtheit der liturgiſchen Formen als ein Ganzes darzuſtellen, das von einer Grundidee durchdrungen und getragen wird, ſo daß deſſen einzelne Theile gleichſam als Ringe einer Kette, als Glieder Eines Leibes erſcheinen, die wie mit der Grundidee, ſo auch unter ſich auf das Engſte zuſammen-

hängen; mit andern Worten, wenn es ihr gelingt, den Kultus als eine Art geiſtigen Organismus nachzuweiſen." (S. 4). Dieſe Idee iſt ihm nach dem Weſen des Kultus eine zweitheilige, nämlich eine Idee des Kultus nach ſeiner göttlichen oder objectiven und nach ſeiner menſchlichen oder ſubjectiven Seite. Nach jener Seite bezeichnet er die Idee des Kultus „als Vermittlung der Erlöſung ſelbſt, als Einführung derſelben in das Geſchlecht oder ihre Subjectivirung," nach dieſer „als die äußere Darſtellung der innern Religioſität der Gemeinde."

Dieſem gemäß bekommt er zunächſt zwei Haupttheile der ſpeciellen Liturgik, einen ſacramentalen und einen latreutiſchen, von denen der Erſte eine Reihe von Kultacten umfaßt, in denen Gott durch den Prieſter als ſein Organ thätig iſt, gleichſam zu den Menſchen gnadenvoll herabkommt, der zweite eine Reihe ſolcher Kultacte, in denen der Menſch (die Gemeinde) thätig iſt und von der Gnade Gottes durchdrungen in Glauben, Hoffnung und Liebe zu Gott emporbringt. Als ſacramentale Kultacte zählt der Verfaſſer auf: Meſſe, Predigt, Sacramente und Benedictionen, als latreutiſche: das Bekenntniß des Glaubens, das Sündenbekenntniß, das Gebet nach ſeinen verſchiedenen Arten, das heilige Lied, verſchiedene ſymboliſche Handlungen. In der Ausführung des zweiten Theiles hat jedoch der Verfaſſer die Beſtandtheile des latreutiſchen Kultus etwas anders geordnet. Er behandelt in einem erſten Abſchnitte die weſentlichen oder Grundbeſtandtheile des latreutiſchen Kultus und rechnet dazu: Glaubenbekenntniß, Gebet in ſeinen verſchiedenen Arten, das heil. Lied; in einem zweiten Abſchnitte „die

außerweſentlichen Beſtandtheile oder die Ceremonien des latreutiſchen Kultus;" und in einem dritten Abſchnitte „die kirchlichen Andachten, welche aus den weſentlichen Beſtandtheilen des latreutiſchen Kultus ſamt ihren Ceremonien entſtehen," nämlich Breviergebet, Meßandachten, Nachmittagsandachten, Prozeſſionen und Wallfahrten. Ein dritter Theil unſerer Liturgik iſt ſacramental latreutiſcher Kultus überſchrieben und handelt von den heil. Zeiten und Orten.

Wir begnügen uns dieſen allgemeinen und kurzen Aufriß des Werkes gegeben zu haben und wenden uns zum Einzelnen. Der Verfaſſer ſucht der Liturgik in dem Complexe der theologiſchen Diſciplinen eine andere Stellung anzuweiſen, als ſie bisher einnahm. Er will ſie als wiſſenſchaftliche Darſtelluug des kirchliche Lebens von den Diſciplinen der practiſchen Theologie, „welche die Fortbildung der Kirche in die Zukunft hinein mittelſt der Thätigkeit der Geiſtlichen als eines Organes der Kirche zum Gegenſtande haben," unterſchieden und in die Reihe der ſtreng ſyſtematiſchen Theologie geſtellt wiſſen (S. 8 ff). Wir betrachten dieſes als eine künſtliche Erhebung der Liturgik, die ihr nur ſchaden kann. Denn wenn von practiſchen Diſciplinen der Theologie überhaupt die Rede ſein kann, ſo iſt die Liturgik unter dieſe zu ſtellen. Sie hat wahrhaft kirchliche, oder wenn man will göttlich-menſchliche Thätigkeiten darzuſtellen, die in der Kirche zur Erlöſung und Heiligung der Menſchen im Namen und Auftrage Jeſu Chriſti von eigens dazu beſtimmten Organen vollführt werden, und die deßhalb wie die andern kirchlichen Thätigkeiten, das Katecheten- und Predigtamt, zu der Erhaltung und Fortführung der Kirche in die Zukunft

hinein beitragen. Fluck ſagt ſelbſt S. 10, daß die Paſtoral neben andern auch „die rechte Verwaltung des hohenprieſterlichen Amtes durch den Geiſtlichen“ zu lehren habe. Nun aber kann der Liturgik nicht wohl ein anderes Gebiet zugewieſen werden, als die hohenprieſterlichen Thätigkeiten Chriſti, wie ſie zur Erfüllung des Zweckes der Kirche und zu ihrer beſtändigen Belebung und Erhaltung unter der Obhut der kirchlichen Obern ſtellvertretend fortgeſetzt werden. Der Verfaſſer ſcheint die veraltete Anſicht zu haben, daß die Aufgabe der Paſtoral ausſchließlich darin beſtehe, Anleitung zur Beſorgung eines geiſtlichen Amtes zu ſein. Ueber dieſe Sphäre glaubt er mit Recht ſeine Disciplin erheben zu ſollen. Aber er wollte dieſe Erhebung auf Koſten der ebenbürtigen Schweſtern, der Katechetik und Homiletik, vollziehen.

Dieſe von dem Verfaſſer etwas unklar aufgefaßte Stellung rächte ſich in der Ausführung mitunter ziemlich ſtark. Einmal glaubte er nach ſeinem Begriffe von Liturgik dieſelbe von Rubriciſtik, von der Beſchreibung und Geſchichte der Liturgie, von der Theorie und Reformirung des Kultus (S. 4) ſtreng unterſcheiden zu müſſen. Ihre Function iſt allerdings in keiner der genannten Behandlungen liturgiſcher Stoffe beſchloſſen, aber die Liturgik iſt unvollkommen, wenn ſie ſich gegen Rubriciſtik, Geſchichte der Liturgik u. ſ. w. abſchließt. Das hat nun der Verfaſſer in der Ausführung thatſächlich nicht gethan, aber es iſt ihm durch Feſthaltung der einſeitig beſtimmten Aufgabe der Liturgik nicht möglich geworden, das rechte Maaß und Verhältniß zu treffen, nach welchem die Rubriken, das Hiſtoriſche, Archäologiſche und Rationelle am Kultus in einer ihre Aufgabe ganz erfüllenden Liturgik berückſichtigt ſein ſollten. Es

ſcheint faſt, als ob ſich der Verfaſſer in den genannten Beziehungen mehr vom Zufall als von einem wiſſenſchaftlichen Kanon habe beſtimmen laſſen. So findet man bei dem einen Kultgegenſtande einläßliche hiſtoriſche und archäologiſche Studien, bei einem Andern vermißt man ſie, oder ſind ſie ungenau. Faſt durchgängig ſind aber die Rubriken unbeachtet geblieben. — Man vermißt daher nicht ſelten eine vollſtändige und ebenmäßige Behandlung der liturgiſchen Gegenſtände und Acte. Wir werden ſpäter noch Einzelnes beſonders hervorheben.

Jene einſeitige Begriffsbeſtimmung der Liturgik hat weiter auf den Mißſtand geführt, daß die Perſon des Liturgen ganz in den Hintergrund tritt oder ganz verſchwindet. Im Beſondern iſt nirgends von einem Liturgen die Rede. Streng genommen iſt nach der Ausführung Fl.'s ein ſolcher nur beim ſacramentalen Kulte nothwendig, indem der Kult nach ſeiner göttlichen Seite von dem Prieſter als Organ Gottes und in deſſen Namen ausgeführt wird. Nach ſeiner menſchlichen Seite aber erſcheint er als Gemeinde-Thätigkeit, als Gemeinde-Gottesdienſt, und ein Liturge kommt hier weiter nicht in Betracht, als daß ganz allgemeinhin einmal bemerkt iſt, „die menſchliche Seite am Kulte umfaſſe die Beſtandtheile, welche als Thätigkeiten der Gemeinde erſcheinen, ſei es nun, daß ſie von der Gemeinde als ſolcher, ſei es daß ſie von dem Prieſter als ihrem Repräſentanten ausgehen" S. 47. — Es iſt aber ſicherlich eine mangelhafte und ſchiefe Behandlung der katholiſchen Liturgik, wenn der Liturge in der kath. Kirche nicht genau gewürdigt wird in ſeiner Stellung zur prieſterlichen Thätigkeit Chriſti, zur Kirche und Gemeinde. —

Ref. kann nicht umhin darauf aufmerkſam zu machen, daß die zu ſtarke Auseinanderhaltung der göttlichen und menſchlichen Seite im Kultus mannigfach ſtörend auf die Ausführung im Einzelnen eingewirkt hat. Es läßt ſich nicht läugnen, daß im kath. Kultus göttliche und menſchliche Thätigkeiten ſich unterſcheiden, aber ſie greifen ſo ſehr in einander über und ſtehen in einer ſolchen Wechſelbeziehung zu einander nicht blos im Großen und Ganzen, ſondern auch in den einzelnen Acten, daß eine ſtrenge Scheidung der Kultacte mit göttlicher oder menſchlicher Thätigkeit nicht vorgenommen werden kann. Entweder muß in dieſem Falle ein und dieſelbe liturgiſche Handlung doppelt dargeſtellt werden, oder ſie kann nicht eine allſeitige Behandlung finden. Das erſte iſt bei unſerer Liturgik wiederholt der Fall z. B. bei der Meſſe Thl. I. S. 97—191 und Thl. II. S. 506—514. Bei der Predigt Thl. I. S. 391—415 und Thl. II. S. 9—11. Auch letzteres ließe ſich da und dort nachweiſen. Es wäre ſicherlich beſſer gethan geweſen, wenn ſtatt das Göttliche und Menſchliche an den Kultacten ſtreng zu ſcheiden und ſie darnach zu charakteriſiren, mehr der Zweck derſelben hervorgehoben und dieſer zum Eintheilungsgrunde gemacht worden wäre. Man bekommt darnach auch ſacramentale und latreutiſche Kulttheile, und wenn man will auch ethiſche, inſofern einzelne Acte im Kulte vorzugsweiſe auf Erbauung und ſittliche Erweckung abzielen. Hiebei würde aber bei dem ſacramentalen Kulte nicht die göttliche Thätigkeit, ſondern die Gnadenvermittlung betont, bei welcher nach dem kath. Lehrbegriffe Gott und Menſch thätig ſind; bei dem latreutiſchen nicht die menſchliche Thätigkeit, ſondern die religiöſe Verehrung, die wohl vorzugsweiſe

von der menſchlichen Seite ausgeht, aber durch die Kirche und ihre Organe geregelt und geleitet iſt und die Wechſelwirkung Gottes beziehungsweiſe der Heiligen nicht nur nicht ausſchließt, ſondern herbeiführt oder herbeiführen will. Es will übrigens damit die von Fl. befolgte Eintheilung nicht als eine unbrauchbare bezeichnet werden, ſondern nur als eine ſolche, die noch nicht genug vermittelt iſt und in der Behandlung einzelner liturgiſcher Stoffe erhebliche Schwierigkeiten darbietet.

Darüber will Ref. nicht rechten, ob die wiſſenſchaftliche Behandlung dadurch gewonnen habe, daß Fl. in einem erſten ſogenannten allgemeinen Theile nur von der Idee und der Form des Kultes redet, und die Darſtellung der hl. Orte und Zeiten in einen dritten Theil der ſpeciellen Liturgik verweist. Jedenfalls iſt aber die Bezeichnung dieſes letztern Theils als „ſacramental-latreutiſcher Kult" unerklärlich wie unerklärt. Denn weil ſich der ſacramentale wie der latreutiſche Kult innerhalb von Zeit und Raum bewegt, ſo ſind Zeit und Raum, ſo weit ſie dem Kulte dienen, doch nicht ſacramental-latreutiſcher Kult ſelbſt; ſie ſind nur die allgemeinen Bedingungen zu einer geregelten und gedeihlichen Vollziehung des Kultus. Darum wäre wohl die Darſtellung der hl. Zeiten und Orte, auf welche im ſacramentalen und latreutiſchen Kult ſo oft Bezug genommen werden muß, beſſer in dem allgemeinen Theile vorausgeſchickt worden. Dieſer Abmangel eines ausführlichern allgemeinen Theiles, der nun einmal nicht umgangen werden kann und den auch Fluck nicht ganz umgehen konnte, führte auch zu einigen andern Uebelſtänden. Es hat ſich nirgends Platz gefunden, von den Kultperſonen zu reden, ebenſo iſt nirgends von den Kultmitteln in

specie die Rede. Nur anläßlich der Erklärung des Ritus der hl. Meſſe iſt Thl. I. S. 113—114 von den prieſterlichen Kleidern und von den Geräthſchaften zur Darbringung des hl. Meßopfers die Rede. Von den andern Kultkleidern und Geräthſchaften iſt nirgends mehr etwas zu finden. Die Naturſymbole als weſentliche conſtitutive Elemente der liturgiſchen Acte ſind ganz weggeblieben. Es iſt vom Waſſer, Oel, Salz u. ſ. w. nur als Gegenſtänden der Benedictionen die Rede.

Bei der Geſchichte der abendländiſchen Liturgien hätte die verdienſtvolle Arbeit Mone's [1]) auch Erwähnung und Berückſichtigung verdient. Ueber die wichtige Ambroſianiſche Liturgie iſt auch ganz kurz weggegangen. Was der Verf. über die liturgiſchen Kleider bei der Meßfeier Thl. I. S. 114 fg. ſagt, iſt nicht ganz genau und klar. Er hätte ſich am beſten an die gründlichen Unterſuchungen Tomaſſins [2]) in dieſem Punkte angeſchloſſen. Auch in manchen andern Puncten vermißt man eine ganz verläßliche Genauigkeit; z. B. iſt nicht geſagt, wann die blaue Farbe zu den vier andern Kirchenfarben hinzugekommen ſei, während es aus Durandus [3]) unſchwer zu erheben geweſen wäre. Bei der Application der Meſſen für Andersgläubige hätte auch auf den Unterſchied von Applicationen für Lebendige und Abgeſtorbene hingewieſen werden ſollen. Das Geſchichtliche über die Sequenzen S. 161 iſt offenbar zu mager ausgefallen; es iſt das Verdienſt Notker's

1) Lateiniſche und griechiſche Meſſen aus dem zweiten bis ſechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Fr. Joſ. Mone, Archivdirektor in Karlsruhe 1850.

2) Vet. et nov. eccl. discipl. Pars I. lib. II. cp. 45 nr. 1 ffg.

3) Ration. lib. III. cp. 18 nr. 8.

in Sachen der Sequenzen nicht hervorgehoben, der Anſpruch der Franzoſen [1]), daß ſie vor den Dichtungen Notker's Sequenzen gehabt hätten, nicht berührt. Die Frage, ob das pater noster in der Meßliturgie noch zum Kanon gehöre oder als entferntere Vorbereitung zur Kommunion anzuſehen ſei [2]), iſt ganz umgangen. Während das Geſchichtliche der kirchlichen Leſungen mit großer Genauigkeit und Gründlichkeit verfolgt wurde (Thl. I. 362 ffg.), iſt dagegen ihre jetzige Stellung und Function in der Liturgie nicht präciſirt, ſondern nur ihr Inhalt angegeben.

Dem Ref. iſt ferner aufgefallen, daß Thl. I. S. 391 bis 415 ein kleiner Auszug aus der Homiletik geboten wird, während es genügt hätte, ſich hier auf die liturgiſche Bedeutung und Stellung der Predigt zu beſchränken; nur hätte dabei auch ihr Verhältniß zur Meßfeier ins Auge gefaßt werden ſollen, denn „sacram concionem intra missarum solennia, evangelio scilicet recitato, haberi, antiqui instituti est“ [3]).

Es iſt ſehr anerkennenswerth, daß Fl. in die Materie über die Benedictionen durch eine genaue klare Eintheilung und Aufzählung Ueberſichtlichkeit zu bringen ſucht, aber hierin fehlt er ſicherlich, wenn er den objectiven Charakter der Sacramentalien oder Benedictionen ſo gut als ganz überſieht, und ſie nur unter dem Geſichtspunkte von kirchlichen Fürbitten auffaßt, deren Wirkſamkeit ganz von dem Zuthun des Menſchen (des Benedicirenden nämlich und des Benedicirten) abhängt. Es iſt dieſe Auffaſſung um ſo

1) cf. Guéranger, institutions liturgiques tom. I. p. 260.
2) Probſt, Verwaltung der hochh. Euchariſtie, S. 362.
3) Carl Borr. pastorum instruct. ed. Weſthoff, p. 32.

weniger zu erwarten geweſen, als auch die niedern Weihen einſchließlich das Subdiaconat zu den biſchöflichen Perſonal-benedictionen gerechnet werden. Man kann zugeben, daß die Sacramentalien oder Benedictionen als Fürbitten aufgefaßt werden, aber muß dabei annehmen, daß die Fürbitte von einem Liturgen im Namen der Kirche vorgenommen an und für ſich ſchon irgend eine wenn auch nicht irreſiſtible ſo doch bis auf einen gewiſſen Grad übernatürlich wirkſame Kraft in ſich ſchließe, da die Kirche nicht bloß in den Sacramenten ſondern auch anderwärts und vorzugsweiſe in den Sacramentalien Gnadenſpenderin iſt. Eine objectivere Anſchauung der Sache hätte den Verf. vor der faden Erklärung des großen Verlangens nach dem Primiziantenſegen bewahrt und ihn wohl auch veranlaßt, die Sacramentalien im Anſchluſſe an die Sacramente zu behandeln. Es wäre auch zu wünſchen geweſen, daß auf die Benedictionen, welche ſich weder im Miſſale, noch Pontificale, noch rituale romanum vorfinden, aber in Folge ihrer Aufnahme in Diöceſan-Benedictionalien (z. B. das große Benedictionale Constantiense) im Gebrauche waren, und zum Theile noch ſind, Rückſicht genommen worden wäre.

Die Behauptung, daß „die Verbindung des Vaterunſers mit dem engliſchen Gruße im Mittelalter ihren Anfang genommen", Thl. II. S. 79 iſt zum mindeſten ungenau, da dieſe Verbindung zum erſtenmale in dem Franciscaner-Brevier von 1525 erſcheint. Dieſelbe muß auch nicht ſogleich in allgemeine Aufnahme gekommen ſein, da Wicelius in ſeinem deutſchen Katechismus v. J. 1542 keine Notiz davon nimmt.

Mit Recht hat der Verfaſſer der Litanei Thl. II. S.

107 — 134 eine beſondere Aufmerkſamkeit zugewendet, beſonders der Geſchichte der Allerheiligen-Litanei. Indeſſen hätte doch über deren Abſchluß, nachdem die Zahl und Gattung der Heiligen in derſelben lange geſchwankt, Genaueres berichtet werden können. Deßgleichen hätte ihre Beziehung zu den dies litaniarum erörtert werden dürfen. — Bekanntlich verbot Clem. VIII. im J. 1601 den Gebrauch aller Litaneien außer der Allerheiligen- und lauretaniſchen Litanei; eine andere ſollte liturgiſch nur dann gebraucht werden, wenn die congr. rituum die Genehmigung ertheilt hätte. Fluck meint, dieſe Vorſchrift ſei in Deutſchland nie practiſch geworden (Thl. II. S. 132). Serrarius berichtet uns aber eines Andern, indem er ſagt: Herzog Wilhelm von Bayern habe 27 Litaneien, welche von der congr. rituum approbirt worden ſeien, in ein Buch ſammeln laſſen [1]).

Ueber die Meßandachten von Seite des Volkes (Thl. II. S. 506) iſt zu leicht hinweggegangen. Als Ueberſetzer des liturgiſchen Werkes von Gueranger hätte Fluck ſich wohl auch veranlaßt fühlen ſollen, darüber etwas zu ſagen, ob es angehe, dem Volke Andachtsbücher in die Hand zu geben, in welchen die Liturgie in die Landesſprache überſetzt iſt. Gueranger hat ſich entſchieden dagegen ausgeſprochen, und mißbilligt überhaupt das private Leſen aus Büchern während der Meſſe und wünſcht allgemeinen Geſang der Antiphonen, Graduale ꝛc. in lateiniſcher Sprache [2]). Die Durchführung dieſer Idee ſcheint uns unmöglich, eine Theilnahmsloſigkeit des Volkes aber bei der Meſſe ſehr nachtheilig, daher halten wir es für vollſtändig gerecht-

1) Litaneuticum lib. II. cp. 1.
2) l. c. Bd. III. S. 165 ff.

fertigt, wenn dem Volke Meßandachten in der Mutterſprache in die Hand gegeben werden.

Während der Verfaſſer dem Breviergebete die größte Sorgfalt gewidmet hat, kann dieſes weniger von den Gemeinde- und Volksandachten geſagt werden. —

Ref. wollte durch Hervorhebung von Ausſtellungen, die er an dem liturgiſchen Werke Flucks in einzelnen Punkten machen zu können glaubte, ein günſtiges Urtheil über das Ganze nicht abſcheiden, da er wohl weiß, welche Schwierigkeiten bei der ſyſtematiſchen Behandlung der Liturgik zu überwinden ſind, und wie viel noch zu leiſten übrig iſt, bis eine allen Anforderungen entſprechende Liturgik zu Stande gebracht ſein wird. Das Streben des Verfaſſers, die katholiſche Liturgik der bloßen oder vorzugsweiſe empiriſchen Behandlung zu entheben und ihr wiſſenſchaftlichen Charakter und Syſtematik zu geben, verdient volle Anerkennung. Es muß ihm das Verdienſt zugeſprochen werden, die Löſung der Aufgabe, welche der Liturgik in wiſſenſchaftlicher Beziehung geſtellt wird und geſtellt werden muß, um ein Namhaftes gefördert zu haben.

Dr. Bendel, Convictsdirector.

III.

Actenſtücke

betreffend das öſterreichiſche Concordat.

1.

Allocution Sr. Heiligkeit des Pabſtes Pius IX. vom 3. Nov. 1855.

Venerabiles Fratres! Quod pro Apostolica Nostra de universo Dominico grege sollicitudine, ac paterna erga omnes fideles populos Imperiali et Regiae Austriacae Dominationi subjectos caritate vel ab ipsis supremi Nostri Pontificatus primordiis omni studio curavimus, et maxime concupivimus, Venerabiles Fratres, ut nempe sanctissimae nostrae religionis rebus ac rationibus in vastissimo illo imperio consulere possemus, id singulari Dei Optimi Maximi beneficio, et insigni Carissimi in Christo Filii Nostri Francisci Josephi Austriae Imperatoris et Regis Apostolici pietate, Nobis tributum esse vehementer laetamur. Namqne idem religiosissimus Princeps ubi aviti sui imperii gubernacula tractanda suscepit, justissimis Nostris ac Praedecessorum Nostrorum votis quam libentissime obsecundans, ac probe noscens, ex divina nostra religione ejusque salutifera doctrina veram populorum felicitatem, incolumitatem tranquillitatemque omnino pendere, nihil sibi antiquius habendum esse duxit, quam in amplissimis suis ditionibus Catholicae Ecclesiae libertatem cum maxima sui nominis gloria, et ingenti bonorum omnium gratulatione asserere ac tueri. Nostris deinde curis omni alacritate et filiali prorsus pietate magis in dies obsequutus a Nobis enixe efflagitavit, ut cum ipso Conventionem inire vellemus, qua et ecclesiastica in suo imperio negotia componere, et spirituali illorum populorum utilitati Auctoritate Nostra Apostolica majorem in modum prospicere valeremus. Vos ipsi, Venerabiles Fratres, vel facile intelligitis, quanta animi Nostri ju-

Digitized by Google

candidate exceperimus has Caesareae et Apostolicae Majestatis postulationes, omni certe laude dignas, quae Nostris ac Decessorum Nostrorum optatis studiisque plane respondentes luculenter ostendunt quo religionis amore idem praestantissimus Princeps eniteat. Nulla igitur interposita mora, curas omnes cogitationesque Nostras ad tam salutare conficiendum negotium convertimus, ac Deo bene juvante, exoptatam cum eodem Carissimo in Christo Filio Nostro Conventionem absolvimus. cui ex utraque parte delecti Plenipotentiarii subscripserunt, nomine scilicet Nostro Dilectus Filius Noster Michael S. R. E. Presbyter Cardinalis Viale Prelà, Noster et hujus Sanctae Sedis apud ipsam Caesaream et Apostolicam Majestatem Pro-Nuntius, ac nuper a Nobis Bononiensium Archiepiscopus renunciatus, nomine vero ejusdem clarissimi Imperatoris et Regis Venerabilis Frater Josephus Othmarus Archiepiscopus Vindobonensis. Quam quidem Conventionem jam a Nobis ipsoque Imperatore et Rege ratam habitam Vobis exhiberi jussimus cum Nostris Apostolicis Litteris, quibus illam rite solemniterque confirmavimus.

Nunc vero non possumus, quin palam publiceque in hoc amplissimo vestro consessu summam illam Vobiscum communicemus laetitiam, quam ex hoc faustissimo eventu percepimus cum datum Nobis fuerit ea statuere, quae in vastissimo illo imperio tum ad Catholicae Ecclesiae et hujus Sanctae Sedis dignitatem, auctoritatem, doctrinam, ac jura tuenda, tum ad spirituale illorum populorum bonum quotidie magis procurandum fovendumque maxime pertinent. Etenim, Venerabiles Fratres, illud in primis eadem in Conventione cautum fuit, ut Religio Catholica Apostolica Romana in univero Austriaco Imperio, et in singulis, quibus illud constituitur, Ditionibus sarta tectaque semper sit servanda cum iis omnibus juribus et praerogativis, quibus ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus ipsa frui ac potiri omnino debet. Cum autem Romanus Pontifex Christi hic in terris Vicarius, et beatissimi Apostolorum Principis Successor primatum tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam divino obtineat jure, tum catholicum hoc dogma in ipsa Conventione luculentissimis fuit verbis expressum, ac propterea simul de medio sublata, et radicitus evulsa, penitusque deleta falsa illa perversa et funestissima opinio eidem divino primatui ejusque juribus plane adversa, et ab hac Apostolica Sede semper damnata atque proscripta, de habenda scilicet a civili Gubernio venia, vel executione eorum, quae res spirituales et ecclesiastica negotia respiciunt. Quocirca sancitum fuit, ut prorsus libera, et nulli unquam cujusque

generis regiae veniae obnoxia esse debeat mutua omnium Austriacae Ditionis sacrorum Antistitum, Cleri, et fidelium populorum cum hac Apostolica Sede communicatio in rebus spiritualibus, ecclesiasticisque negotiis. Neque minori certe studio consultum est, ut sacrorum Antistites in episcopali munere fungendo plenam habeant libertatem, quo in proprii gregis salutem procurandam magis in dies incumbere possint. Siquidem inter alia statutum est, ut Archiepiscopi et Episcopi omnimoda libertate possint non solum cum suo Clero populoque fideli communicare, verum etiam pastorales epistolas, instructiones, et mandata de ecclesiasticis rebus publicare: et clericos ad sacrorum Canonum normam ecclesiasticae militiae adscribere, eosque sacris ordinibus initiare, et quos indignos existimaverint ab illis arcere; beneficia minora erigere; paroecias fundare ac ordinare; publicas preces, supplicationes praescribere, et indicere; et Synodos cum provinciales, tum dioecesanas cogere; ac pestiferos libros religioni morumque honestati perniciosos censura perstringere, et ab illorum lectione fideles deterrere. Et quoniam rei cum sacrae tum civilis maxime interest, ut adolescentes pietatem sanamque doctrinam mature addiscant, idcirco cautum est, ut in singulis publicis privatisque scholis omnis catholicae juventutis institutio cum catholicae Ecclesiae doctrina plane congruere debeat. Quapropter Episcoporum erit ex proprii officii munere non solum religiosam juventutis educationem in omnibus quibusque instructionis locis dirigere, verum etiam studiosissime advigilare, ut in quavis tradenda disciplina nihil unquam doceatur, quod catholicae religioni morumque honestati adversetur; adeoque catholicae omnes primordiorum scholae ecclesiastico inspectori erunt subiiciendae. Praescriptum quoque est, ut Episcopi ex Sacrorum Canonum sanctione Clericorum Seminaria omni prorsus libertate regant, moderentur, administrent, ac pro eorum prudentia et arbitrio in iisdem Seminariis tum Rectores, tum humaniorum litterarum severiorumque disciplinarum Professores et Magistros statuant, eligant, atque alumnos admittant. Nemini vero fas unquam erit absque Episcoporum auctoritate vel theologicas disciplinas, vel canonici juris scientiam, vel catechesim alicubi tradere.

Jam vero omnes ecclesiasticae causae, et illae, praesertim quae fidem, sacramenta, et sacri ministerii jura respiciunt, atque ad Ecclesiae forum unice spectant, ab ecclesiasticis judicibus erunt cognoscendae, qui ad sacrorum canonum normam et Concilii Tridentini praescripta de matrimonialibus etiam causis sententiam ferent, remissis tantum ad laicos judices iis rebus, quae civiles dumtaxat matrimonii

effectus attingunt. Atque ab eadem ecclesiastica auctoritate indicium quoque erit proferendum de sponsalium existentia, deque effectibus quoad matrimonium impediendum, iis tamen sedulo servatis, quae idem Tridentinum Concilium, et Apostolicae felicis recordationis Pii VI. Decessoris Nostri Litterae, quarum initium „Auctorem fidei“ provide sapienterque constituunt. Sacrorum Antistites suo pleno fruentur jure infligendi Clericis reprehensione dignis poenas a canonicis legibus statutas, vel alias, quas ipsi congruentes existimaverint, neque ullo detineantur impedimento, quominus censuris animadvertere possint in quoscumque fideles, qui ecclesiasticas leges et canonicas sanctiones violare et frangere non dubitant. Etsi vero causae de patronatus jure ab ecclesiastico judice erunt cognoscendae, tamen consensimus, ut quando agatur de laicali patronatu, saecularia tribunalia possint judicare quoad eumdem patronatum. Ac temporum ratione habita concessimus, ut causas mere civiles clericorum laici judices cognoscant, atque indulsimus, ut ad laicum judicem deferantur causae circa crimina et delicta a Clericis admissa, quae imperii legibus animadvertuntur, ita tamen, ut in hisce criminalibus causis Episcopus, nulla interiecta mora, de rebus omnibus quam diligentissime certiorfiat, iique omnes habeantur respectus, quos clericalis conditio requirit.

Cum autem Dei domus summo religionis et venerationis studio ab omnibus sit colenda, tum Templorum reverentiae eorumque immunitati, quod fieri potuit, provisum est. Ipse vero religiosissimus Imperator et Rex nunquam patietur, ut Catholica Ecclesia, ejusque fides, liturgia et sacra instituta qua verbis, qua scriptis, qua factis ullo modo laedantur, despiciantur, et Episcopi sacrique ministri impediantur, quominus proprium obeant officium ac munus in fide praesertim morumque doctrina tuenda, atque in ecclesiastica disciplina servanda. Insuper validissimo suo auxilio efficiet, ut executione demandentur sententiae ab Episcopis contra clericos latae, ac vehementer sollicitus de honore, qui sacris debetur ministris, non solum nunquam sinet aliquid fieri, quod illis dedecori esse possit, verum etiam mandabit, ut omnes imperii sui magistratus debitum Archiepiscopis, Episcopis, et Clero honorem exhibeant.

Inter alias res sancitas huic Apostolicae Sedi fuit integrum inviolatumque suum jus servatum alias erigendi Dioeceses, novasque illarum peragendi circumscriptiones, cum ipsa ad fidelium utilitatem id redundare cognoverit, atque Caesarea et Apostolica Majestas in exercendo privilegio sibi ab eadem Sancta Sede concesso, praesentandi scilicet ac nominandi Episcopos, in posterum comprovincialium

Antistitnm consilio in primis utetnr. Prima cnjusque Metropolitanae, Archiepiscopalis, et Episcopalis Ecclesiae dignitas a Nobis et Snccessoribns Nostris erit conferenda, nisi illa ad privatum laicalem patronatum pertineat, nam tnnc secnnda erit snbstitnenda. Ad ceteras vero Dignitates et canonicales Praebendas Caesarea Majestas Sua nominare perget, iis tamen exceptis, quae ad liberam Episcoporum collationem vel patronatuum jus legitime acquisitum spectant. Quae qnidem canonicales Praebendae iis erunt sacerdotibus tribuendae, qui dotibns ex canonum sanctione insigniti, vel in animarum cura exercenda, vel in ecclesiasticis negotiis tractandis, vel in sacris disciplinis tradendis fuerint cum lande versati. Constitntum etiam fuit, ut in Metropolitanis et Episcopalibns Ecclesiis, ubi desint, canonicus tum Poenitentiarius, tum Theologns, in Collegialibns vero Theologus Canonicus ex Concilii Trideutini praescripto qnamprimnm constitnantnr, atque secnndum ejusdem Concilii sanctiones ac Pontificia Decreta hujnsmodi munia conferantur. Cum autem ad animarum salutem vehementer conducat dignos atque idoneos Parochos eligi, sancitum est, nt omnes Paroeciae, publico indicto concursu, ac Tridentinae Synodi praescriptionibus diligenter servatis deferantnr, et ad paroecias ecclesiastici patronatus unnm ex tribus, quos Episcopus enunciata forma proposuerit, patroni praesentare teneantur. Snmmopere vero optantes perenne singularis Nostrae benevolentiae testimonium clarissimo Imperatori et Regi exhibere, quam libentissime Ipsi, ejusqne catholicis in Austriaco Imperio Successoribus indultum concessimns nominandi ad omnes canonicatus et parochias subjectas patronatus juri, quod ex fundo religionis sen studiorum promanat, ea tamen lege, nt unus ex tribus deligatur, quos Episcopus publico habito experimento digniores judicaverit. Neque omissum est prospicere, ut pro rerum ac temporum ratione indigentes paroeciae congrua instruantur dote. Cnm vero canonica tantum institutio jns in ecclesia bona tribnat, tum sancitum est ut omnes, qni ad qnaecunqne seu majora seu minora beneficia fuerint nominati, bonorum ad illa pertinentium administrationem nunquam suscipere possint, nisi postquam canonicam institutionem rite fuerint consequuti; Itemque cantum est ut in cathedralium Ecclesiarum, illarumque bonorum possessione inennda sedulo en servcntur, quae a Canonicis Sanctionibus, ac praesertim a Pontificali et Caeremoniali Romano praescripta snnt, quovis nsu et consuetndine in contrarium omnino snblatis.

Qnod vero attinet ad Religiosas Familias, qnae recte administratae maximo christianae et civlll reipublicae usul et ornamento semper

esse solent, statutum est ut ipsae ex proprii cujusque instituti legibus a Supremis suis Moderatoribus penes hanc Apostolicam Sedem morantibus regantur, salva tamen semper Episcoporum auctoritate, juxta Sacrorum Canonum et Concilii Tridentini praescripta; ut ipsi Supremi Moderatores cum iisdem Religiosis Familiis sibi subjectis libere communicare, easque pro potestate visitare possint; utque omnes Regulares Ordines absque ullo impedimento et proprii Instituti seu Congregationis regulas observare, et candidatos in tyrocinium adsciscere, et ad religiosam professionem admittere queant. Omnes sacrorum Antistites libere poterunt in propriis Dioecesibus Religiosos utriusque sexus Ordines seu Congregationes constituere, iis servatis, quae Sacri Canones sapientissime praescribunt.

Neque vero praetermissum est omni cura et studio asserere ac tueri nativum, quo Ecclesia pollet, jus possidendi scilicet quaecumque bona. Siquidem in eadem Conventione constabilitum est, ut ipsa Ecclesia legitimo quovis titulo novas possessiones libere acquirere possit; et proprietas bonorum, quae in praesentia possidet, vel in posterum acquiret, integra et inviolabilis omnino esse debeat. Atque idcirco neque antiquae, neque novae ecclesiasticae fundationes absque hujus Apostolicae Sedis venia vel extingui, vel simul conjungi umquam poterunt, sartis tamen tectisque facultatibus, quas Tridentina Synodus Episcopis hac in re concessas voluit. Ecclesiastica bona ab illis erunt administranda, quibus Sacri Canones ejusmodi administrationis jus tribuunt. Cum autem pientissimus Imperator Ecclesiarum indigentiis subsidia ex publico aerario praebeat, ac praebere non desinet, tum eadem bona nec vendi, nec notabili onere gravari poterunt sine hujus Apostolicae Sedis et Majestatis Suae consensu, aut illorum quibus hoc munus demandandum duxerint. Praeterea cum bona ibi existant, quae fundos religionis et studiorum appellant, quaeque ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant, idcirco hujusmodi bona ipsius Ecclesiae nomine erunt administranda, et Episcopi in illa inquirent juxta normam ab hac Sancta Sede cum Majestate Sua praefiniendam. Ac reditus, qui religionis fundum constituunt, in divinum cultum, in templorum aedificia, in Seminaria, atque in omnia opera ecclesiastici ministerii propria erunt erogandi, donec fundus ipse, collatis inter hanc Apostolicam Sedem et imperiale Gubernium consiliis, in ecclesiasticas stabiles dotes dispertiatur. Reditus vero fundi studiorum in catholica institutione unice erunt collocandi, atque ex pia fundatorum mente. Ad religionis fundum fructus quoque vacantium beneficiorum pertinebunt, atque in illis

Austriaci Imperii provinciis, ubi fundus idem minime existit, mixta Consilia seu Commissiones instituentur, quibus bona erunt administranda, tum cujusque episcopalis mensae, tum omnium beneficiorum quamdiu vacaverint, ad formam et regulam ab hac Apostolica Sede cum Caesarea Majestate Sua praescribendam. Porro cum ob tristissimam temporum conversionem in plerisque Austriacae Ditionis locis ecclesiasticae decimae civili lege de medio fuerint sublatae, atque ob peculiaria rerum adjuncta in universo Imperio illae restitui haud possint, tum Majestatis Suae postulationibus obsecundantes, ac publicam tranquillitatem, quae religionis vel maxime interest, prae oculis habentes, concessimus atque statuimus, ut salvo et integro permanente jure exigendi decimas, ubi illud in praesentia existit, in aliis locis earumdem decimarum vice, seu compensationis titulo, ab Imperiali Gubernio adsignentur dotes in bonis fundisque stabilibus, seu super Imperii debito fundatae, et iis omnibus ac singulis attribuantur, qui potiebantur jure exigendi decimas; atque hujusmodi dotes, veluti Majestas Sua quoque declaravit, prout fuerint assignatae, habendae sint titulo omnino oneroso, atque eodem prorsus decimarum, quibus succedunt, jure percipiendae ac tenendae.

Denique sancitum fuit, ut alia omnia ad ecclesiasticas personas ac res pertinentia, de quibus nulla in Conventionis articulis habita fuit mentio, sint dirigenda et administranda secundum catholicae Ecclesiae doctrinam, ejusque vigentem disciplinam ab hac Apostolica Sede approbatam; ac simul constitutum, ut leges, ordinationes, decreta quovis modo et forma in Austriaco Imperio ac singulis quibus constituitur ditionibus hactenus lata, quae initae Conventioni adversantur, de medio plane sublata atque abrogata habeantur, et Conventio ipsa in omnibus Austriaci Imperii ditionibus veluti lex Status vigeat atque servetur.

Praecipua haec sunt novissimae hujus Conventionis capita, quae nunc Vobis breviter recensuimus, Venerabiles Fratres, ut summas insimul agamus gratias Patri misericordiarum, et Deo totius consolationis, qui dedit Carissimo in Christo Filio Nostro Francisco Josepho Austriae Imperatori et Regi Apostolico cor sapiens atque intelligens. Eidem Omnipotenti Domino per merita Sanctissimae Matris Suae Mariae ab omni originalis peccati labe praeservatae, omniumque beatorum Caelitum, quorum sub una solemnitatis laetitia mox celebravimus festivitatem, humiliter supplicemus, ut ab ecclesiae finibus errores omnes calamitatesque depellat; atque ut majora ubique servienti sibi populo christiano tribuat propitius incrementa gratiarum.

II.

Kaiſerliches Patent vom 5. November 1855,

wirkſam für den ganzen Umfang des Reiches,

womit das zwiſchen Seiner Heiligkeit Papſt Pius IX. und Seiner kaiſerlich-königlichen Apoſtoliſchen Majeſtät Franz Joſeph I., Kaiſer von Oeſterreich, am 18. Auguſt 1855 zu Wien abgeſchloſſene Uebereinkommen (Concordat) kundgemacht und angeordnet wird, daß die Beſtimmungen deſſelben, mit Vorbehalt der in den Artikeln I und II dieſes Patentes angedeuteten Anordnungen, im ganzen Umfange des Reiches von dem Zeitpunkte der Kundmachung dieſes Patentes an in volle Geſetzeskraft zu treten haben.

Wir Franz Joſeph der Erſte,

von Gottes Gnaden Kaiſer von Oeſterreich;

König von Hungarn und Böhmen, König der Lombardei und Venedigs, von Dalmatien, Kroatien, Slawonien, Galizien, Lodomerien und Illirien, König von Jeruſalem ꝛc.; Erzherzog von Oeſterreich; Großherzog von Toscana und Krakau; Herzog von Lothringen, von Salzburg, Steyer, Kärnthen, Krain und der Bukowina; Großfürſt von Siebenbürgen; Markgraf von Mähren; Herzog von Ober- und Nieder-Schleſien, von Modena, Parma, Piacenza und Guaſtalla, von Anſchwitz und Zator, von Teſchen, Friaul, Raguſa und Zara; gefürſteter Graf von Habsburg nnd Tirol, von Kyburg, Görz und Gradiska; Fürſt von Trient und Brixen; Markgraf von Ober- und Nieder-Lauſitz und in Iſtrien; Graf von Hohenembs, Feldkirch, Bregenz, Sonnenberg ꝛc.; Herr von Trieſt, von Cattaro und auf der windiſchen Mark; Großwojwod der Wojwodſchaft Serbien ꝛc. ꝛc.

Seit Wir, durch die Fügung des Allerhöchſten, den Thron Unſerer Ahnen beſtiegen haben, war Unſere unabläſſige Bemühung darauf gerichtet, die ſittlichen Grundlagen der geſelligen Ordnung und des Glückes Unſerer Völker zu erneuern und zu befeſtigen. Um ſo mehr haben Wir es für eine heilige Pflicht erachtet, die Beziehungen des Staates zu der katholiſchen Kirche mit dem Geſetze Gottes und dem wohlverſtandenen Vortheile Unſeres Reiches in Einklang zu ſetzen. Zu dieſem Ende haben Wir für einen großen Theil Unſeres Reiches, nach Einvernehmung der Biſchöfe jener Länder, Unſere Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 erlaſſen, und durch dieſelben mehreren dringenden Bedürfniſſen des kirchlichen Lebens entſprochen.

Um das ſegensreiche Werk zu vollenden, haben Wir Uns hierauf mit dem heiligen Stuhle ins Einvernehmen geſetzt, und am 18. Augnſt l. J. mit dem Oberhaupte der Kirche eine umfaſſende Vereinbarnng geſchloſſen.

Indem Wir dieſelbe hiermit Unſeren Völkern kundmachen, verordnen Wir, nach Vernehmnng Unſerer Miniſter und nach Anhörnng Unſeres Reichsrathes, wie folgt:

I.

Wir werden das Nöthige verfügen, um die Leitung des katholiſchen Schulweſens in jenen Kronländern, wo ſie dem achten Artikel nicht entſpricht, mit den Beſtimmungen deſſelben in Einklang zu ſetzen. Bis dahin iſt nach den beſtehenden Verordnungen vorzugehen.

II.

Es iſt Unſer Wille, daß die biſchöflichen Ehegerichte auch in jenen Ländern, wo dieſelben nicht beſtehen, ſobald als möglich in Wirkſamkeit treten, um über die Eheangelegenheiten Unſerer katholiſchen Unterthanen gemäß Artikel X des Concordates zu erkennen. Die Zeit, zu welcher ſie ihre Wirkſamkeit zu beginnen haben, werden Wir, nach Einvernehmung der Biſchöfe, bekannt geben laſſen. Inzwiſchen werden auch die nöthigen Aenderungen der bürgerlichen Geſetze über Eheangelegenheiten kundgemacht werden. Bis dahin bleiben die beſtehenden Geſetze für die Ehen Unſerer katholiſchen Unterthanen in Kraft, und Unſere Gerichte haben nach denſelben über die bürgerliche Geltung dieſer Ehen und die daraus hervorgehenden Rechtswirkungen zu entſcheiden.

III.

Im Uebrigen haben die Beſtimmungen, welche in dem, von Uns mit dem päpſtlichen Stuhle abgeſchloſſenen Uebereinkommen enthalten ſind, in dem ganzen Umfange Unſeres Reiches, von dem Zeitpunkte der Kundmachnng dieſes Patentes an in volle Geſetzkraft zu treten.

Mit der Durchführnng dieſer Beſtimmungen iſt Unſer Miniſter des Cultus und Unterrichtes, im Vernehmen mit den übrigen betheiligten Miniſtern und Unſerem Armee-Ober-Commando, beauftragt.

Gegeben in Unſerer kaiſerlichen Haupt- und Reſidenzſtadt Wien, den fünften des Monates November im Eintauſend achthundert fünfundfünfzigſten, Unſerer Reiche im ſiebenten Jahre.

Franz Joſeph m. p.

Graf **Buol-Schauenſtein** m. p. Graf **Thun** m. p.

Auf Allerhöchſte Anordnung
Ransonnet m. p.

Nos Franciscus Josephus Primus,

divina favente clementia Austriae Imperator;

Rex Hungariae, Bohemiae, Lombardiae et Venetiarum, Dalmatiae, Croatiae, Slavoniae, Galiciae, Lodomeriae et Illiriae; Rex Hierosolimae etc.; Archidux Anstriae; Magnns Dnx Hetruriae et Cracoviae; Dux Lotharingiae, Salisburgi, Styriae, Carinthiae, Carnioliae et Bucovinae; Magnus Princeps Transilvaniae; Marchio Moraviae; Dux superioris et inferioris Silesise, Mutinae, Parmae, Placentiae et Quastalae, Osveciniae et Zatoriae, Teschinae, Forojulii, Raguase et Gaderae etc.; Comes Habsburgi, Tirolis, Kyburgi, Goriciae et Gradiscae; Princeps Tridenti et Brixinae etc.; Marchio superioris et inferioris Lnsatiae et Istriae; Comes Altae-Amisiae, Feldkirkiae, Brigentiae, Sonnenbergae etc.; Dominus Tergesti, Cattari, Marchiae Slavoniae; Magnus Wojwoda Wojwodinae Serbiae etc. etc.

Notum testatumque omnibus et singulis, quorum interest, tenore praesentinm facimus:

Postquam inter Snae Sanctitatis Nostrumque Plenipotentiarium ad certum stabilemque ordinem rerum rationnmqne Ecclesiae Catholicae in Imperio Nostro constituendum conventio solemnis die decima octava Augusti anni labentis inita et signata est tenoris seqnentis:

Urtext.

Conventio

inter Sanctitatem Suam Pium IX. Summum Pontificem et Majestatem Suam Caesareo-Regiam Apostolicam Franciscum Josephum I. Imperatorem Anstriae.

(Cui subscriptum Viennae die 18va Augusti 1855, ratificationes mutuo traditae ibidem die 25ta Septembris 1855.)

In Nomine

Sanctissimae et Individuae Trinitatis.

Sanctitas Sua Summns Pontifex Pius IX. et Majestas Sua Caesarea-Regia Apostolica Franciscus

Ueberſetzung.

Vereinbarung

zwiſchen Seiner Heiligkeit Papſt Pius IX. und Seiner kaiſerlich-königlichen Apoſtoliſchen Majeſtät Franz Joſeph I., Kaiſer von Oeſterreich.

(Unterzeichnet zu Wien am 18. Auguſt 1855. In den beiderſeitigen Ratificationen ausgewechſelt ebendaſelbſt am 25. September 1855.)

Im Namen

der allerheiligſten und untheilbaren Dreifaltigkeit.

Seine Heiligkeit Papſt Pius IX. und Seine kaiſerlich-königliche Apoſtoliſche Majeſtät Franz Joſeph I.,

Josephus I. Austriae Imperator, concordibus effecturi studiis, ut fides, pietas et omnis recti honestique vigor in Austriae Imperio conservetur et augescat, de Ecclesiae catholicae statu in eodem Imperio solemnem conventionem inire decreverunt.

Kaiſer von Oeſterreich, deren einmüthiges Streben darauf gerichtet iſt, daß Glaube, Frömmigkeit und ſittliche Kraft im Kaiſerthume Oeſterreich bewahrt und gemehrt werde, haben beſchloſſen, über die Stellung der katholiſchen Kirche in demſelben Kaiſerthume einen feierlichen Vertrag zu errichten.

Quapropter Sanctissimus Pater in Plenipotentiarium Suum nominavit: Eminentissimum Dominum Michaëlem Sacrae Romanae Ecclesiae Presbyterum Cardinalem Viale-Prelà, ejusdem Sanctitatis Suae et Sanctae Sedis apud praefatam Apostolicam Majestatem Pro-Nuntium, et Majestas Sua, Imperator Austriae Celsissimum Dominum Josephum Othmarum de Rauscher, Principem Archiepiscopum Viennensem, Solio Pontificio Adsistentem, Caesarei Austriaci Ordinis Leopoldini Praelatum et magnae Crucis Equitem, nec non ejusdem Majestatis Caesareae a consiliis intimis.

Demnach hat zu Seinem Bevollmächtigten ernannt: der heilige Vater Seine Eminenz Herrn Michael der heiligen römiſchen Kirche Cardinal-Prieſter Viale-Prelà, Dieſer Seiner Heiligkeit und des heiligen Stuhles Pronuntius bei vorgedachter Apoſtoliſcher Majeſtät; und Seine Majeſtät der Kaiſer von Oeſterreich Seine fürſtlichen Gnaden Herrn Joſeph Othmar von Rauſcher, Fürſten-Erzbiſchof von Wien, päpſtlichen Thron-Aſſiſtenten, Prälaten und Großkreuz des kaiſerlich-öſterreichiſchen Leopold-Ordens, wie auch Derſelben kaiſerlichen Majeſtät wirklichen geheimen Rath.

Qui post plenipotentiae ipsis collatae instrumenta mutuo sibi tradita atque recognita de sequentibus convenerunt:

Und dieſelben ſind, nachdem ſie ihre Bevollmächtigungs-Urkunden ausgewechſelt und richtig befunden haben, über Nachſtehendes übereingekommen:

Articulus I.

Religio catholica Apostolica Romana in toto Austriae Imperio et singulis, quibus constituitur ditionibus, sarta tecta conservabitur semper cum iis juribus et praerogativis, quibus frui debet ex

Erſter Artikel.

Die heilige römiſch-katholiſche Religion wird mit allen Befugniſſen und Vorrechten, deren dieſelbe nach der Anordnung Gottes und den Beſtimmungen der Kirchengeſetze genießen ſoll, im ganzen Kaiſerthume

Dei ordinatione et canonicis sanctionibus.

Articulus II.

Cum Romanus Pontifex primatnm tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam jure divino obtineat, Episcopornm, Cleri et populi mutua cum Sancta Sede commnnicatio in rebus spiritualibns et negotiis ecclesiasticis nulli placetum regium obtinendi necessitati suberit, sed prorsus libera erit.

Articulus III.

Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii cum Clero et populo dioecesano pro munere officii pastoralis libere commnnicabunt, libere item suas de rebus ecclesiasticis instructiones et ordinationes publicabunt.

Articulus IV.

Archiepiscopis et Episcopis id quoque omne exercere liberum erit, quod pro regimine Dioecesium sive ex declaratione sive ex dispositione sacrorum Canonum juxta praesentem et a Sancta Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam ipsis competit, ac praesertim:

a) Vicarios, Consiliarios et adjutores administrationis suae constituere ecclesiasticos, quoscunque ad praedicta officia idoneos judicaverint.

Oeſterreich und allen Ländern, aus welchen daſſelbe beſteht, immerdar aufrecht erhalten werden.

Zweiter Artikel.

Da der römiſche Papſt den Primat der Ehre wie der Gerichtsbarkeit in der ganzen Kirche, ſo weit ſie reicht, nach göttlichem Geſetze inne hat, ſo wird der Wechſelverkehr zwiſchen den Biſchöfen, der Geiſtlichkeit, dem Volke und dem heiligen Stuhle in geiſtlichen Dingen und kirchlichen Angelegenheiten einer Nothwendigkeit, die landesfürſtliche Bewilligung nachzuſuchen, nicht unterliegen, ſondern vollkommen frei ſein.

Dritter Artikel.

Erzbiſchöfe, Biſchöfe und alle Ordinarien werden mit der Geiſtlichkeit und dem Volke ihrer Kirchenſprengel zu dem Zwecke, um ihres Hirtenamtes zu walten, frei verkehren, frei werden ſie auch Belehrungen und Verordnungen über kirchliche Angelegenheiten kundmachen.

Vierter Artikel.

Eben ſo werden Erzbiſchöfe und Biſchöfe die Freiheit haben, Alles zu üben, was denſelben zu Regierung ihrer Kirchenſprengel, laut Erklärung oder Verfügung der heiligen Kirchengeſetze, nach der gegenwärtigen, vom heiligen Stuhle gutgeheißenen Disciplin der Kirche gebührt, und insbeſondere:

a) Als Stellvertreter, Räthe und Gehilfen ihrer Verwaltung alle jene Geiſtlichen zu beſtellen, welche ſie zu beſagten Aemtern als tauglich erachten.

b) Ad statum clericalem assumere et ad sacros ordines secundum Canones promovere, quos necessarios aut utiles Dioecesibus suis judicaverint, et e contrario, quos indignos censuerint, a susceptione ordinum arcere.

b) Diejenigen, welche ſie als ihren Kirchenſprengeln nothwendig oder nützlich erachten, in den geiſtlichen Stand aufzunehmen und zu den heiligen Weihen nach Vorſchrift der Kirchengeſetze zu befördern, und im Gegentheile die, welche ſie für unwürdig halten, von Empfang der Weihen auszuſchließen.

c) Beneficia minora erigere atque collatis cum Caesarea Majestate consiliis, praesertim pro convenienti redituum assignatione, Parochias instituere, dividere vel unire.

c) Kleinere Pfründen zu errichten, und nachdem ſie mit Seiner Kaiſerlichen Majeſtät vorzüglich wegen entſprechender Anweiſung der Einkünfte ſich einverſtanden haben, Pfarren zu gründen, zu theilen oder zu vereinigen.

d) Praescribere preces publicas, aliaque pia opera, cum id bonum Ecclesiae aut Status populive postulet, sacras pariter supplicationes et peregrinationes indicere, funera aliasque omnes sacras functiones servatis quoad omnia canonicis praescriptionibus moderari.

d) Oeffentliche Gebete und andere fromme Werke zu verordnen, wenn es das Wohl der Kirche, des Staates oder des Volkes erfordert, ingleichen Bittgänge und Wallfahrten auszuſchreiben, die Leichenbegängniſſe und alle anderen geiſtlichen Handlungen ganz nach Vorſchrift der Kirchengeſetze zu ordnen.

e) Convocare et celebrare ad sacrorum Canonum normam Concilia provincialia et Synodos dioecesanas, eorumque acta vulgare.

e) Provinzialconcilien und Diöceſanſynoden in Gemäßheit der heiligen Kirchengeſetze zu berufen und zu halten, und die Verhandlungen derſelben kundzumachen.

Articulus V.

Omnis juventutis catholicae institutio in cunctis scholis tam publicis quam privatis conformis erit doctrinae Religionis catholicae; Episcopi autem ex proprii pastoralis officii munere dirigent religiosam juventutis educationem

Fünfter Artikel.

Der ganze Unterricht der katholiſchen Jugend wird in allen ſowohl öffentlichen als nicht öffentlichen Schulen der Lehre der katholiſchen Religion angemeſſen ſein; die Biſchöfe aber werden kraft des ihnen eigenen Hirtenamtes die religiöſe

in omnibus instructionis locis et publicis et privatis atque diligenter advigilabunt, ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit, quod catholicae Religioni, morumque honestati adversetur.

Articulus VI.

Nemo sacram Theologiam, disciplinam catecheticam vel Religionis doctrinam in quocunque instituto vel publico vel privato tradet, nisi cum missionem tum auctoritatem obtinuerit ab Episcopo dioecesano, cujus eamdem revocare est, quando id opportunum censuerit. Publici Theologiae professores et disciplinae catecheticae magistri, postquam sacrorum Antistes de candidatorum fide, scientia ac pietate sententiam suam exposuerit, nominabuntur ex iis, quibus docendi missionem et auctoritatem conferre paratum se exhibuerit. Ubi autem theologicae facultatis professorum quidam ab Episcopo ad Seminarii sui alumnos in Theologia erudiendos adhiberi solent, in ejusmodi professores nunquam non assumentur viri, quos sacrorum Antistes ad munus praedictum obeundum prae ceteris habiles censuerit. Pro examinibus eorum, qui ad gradum doctoris Theologiae vel sacrorum Canonum adspirant, dimidiam partem examinantium Episcopus dioecesanus ex doctoribus Theologiae vel sacrorum Canonum constituet.

Erziehung der Jugend in allen öffentlichen und nicht öffentlichen Lehranſtalten leiten und ſorgſam darüber wachen, daß bei keinem Lehrgegenſtande Etwas vorkomme, was dem katholiſchen Glauben und der ſittlichen Reinheit zuwiderläuft.

Sechſter Artikel.

Niemand wird die heilige Theologie, die Katechetik oder die Religionslehre in was immer für einer öffentlichen oder nicht öffentlichen Anſtalt vortragen, wenn er dazu nicht von dem Biſchofe des betreffenden Kirchenſprengels die Sendung und Ermächtigung empfangen hat, welche derſelbe, wenn er es für zweckmäßig hält, zu widerrufen berechtiget iſt. Die öffentlichen Profeſſoren der Theologie und Lehrer der Katechetik werden, nachdem der Biſchof über den Glauben, die Wiſſenſchaft und Frömmigkeit der Bewerber ſich ausgeſprochen hat, aus Jenen ernannt werden, welchen er die Sendung und Vollmacht des Lehramtes zu ertheilen bereit iſt. Wo aber einige Profeſſoren der theologiſchen Facultät von dem Biſchofe verwendet zu werden pflegen, um die Zöglinge des biſchöflichen Seminares in der Theologie zu unterrichten, werden zu ſolchen Profeſſoren immerdar Männer beſtellt werden, welche der Biſchof zu Verwaltung gedachten Amtes für vorzugsweiſe tauglich hält. Bei Prüfung Derjenigen, welche ſich für das Doctorat der Theologie oder des canoniſchen Rechtes befähigen wollen, wird der Biſchof die Hälfte

Articulus VII.

In gymnasiis et omnibus, quas medias vocant, scholis pro juventute catholica destinatis nonnisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur, et omnis institutio ad vitae Christianae legem cordibus inscribendam pro rei, quae tractatur, natura composita erit. Quinam libri in iisdem scholis ad religiosam tradendam instructionem adhibendi sint, Episcopi collatis inter se consiliis statuent. De Religionis magistris pro publicis gymnasiis mediisque scholis deputandis firma manebunt, quae hac de re salubriter constituta sunt.

Articulus VIII.

Omnes scholarum elementariarum pro catholicis destinatarum magistri inspectioni ecclesiasticae subditi erunt. Inspectores scholarum dioecesanos Majestas Sua Caesarea ex viris ab Antistite dioecesano propositis nominabit. Casu, quo iisdem in scholis instructioni religiosae haud sufficienter provisum sit, Episcopus virum ecclesiasticum, qui discipulis catechismum tradat, libere constituet. In ludimagistrum assumendi fides et conversatio intemerata sit oportet. Loco movebitur, qui a recto tramite deflexerit.

der Prüfenden aus Doctoren der Theologie oder beziehungsweiſe des canoniſchen Rechtes beſtellen.

Siebenter Artikel.

In den für die katholiſche Jugend beſtimmten Gymnaſien und mittleren Schulen überhaupt werden nur Katholiken zu Profeſſoren oder Lehrern ernannt werden, und der ganze Unterricht wird nach Maßgabe des Gegenſtandes dazu geeignet ſein, das Geſetz des chriſtlichen Lebens dem Herzen einzuprägen. Welche Lehrbücher in gedachten Schulen bei dem Vortrage der Religion zu gebrauchen ſeien, werden die Biſchöfe kraft einer mit einander gepflogenen Berathung feſtſetzen. Hinſichtlich der Beſtellung von Religionslehrern für Gymnaſien und mittlere Schulen werden die heilſamen darüber erfloſſenen Verordnungen in Kraft verbleiben.

Achter Artikel.

Alle Lehrer der für Katholiken beſtimmten Volksſchulen werden der kirchlichen Beaufſichtigung unterſtehen. Den Schul-Oberaufſeher des Kirchenſprengels wird Seine Majeſtät aus den vom Biſchofe vorgeſchlagenen Männern ernennen. Falls in gedachten Schulen für den Religionsunterricht nicht hinlänglich geſorgt wäre, ſteht es dem Biſchofe frei, einen Geiſtlichen zu beſtimmen, um den Schülern die Anfangsgründe des Glaubens vorzutragen. Der Glaube und die Sittlichkeit des zum Schullehrer zu Beſtellenden muß makellos ſein. Wer vom rechten

Pfade abirrt, wird von ſeiner Stelle entfernt werden.

Articulus IX.

Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii propriam auctoritatem omnimoda libertate exercebunt, ut libros Religioni morumque honestati perniciosos censura perstringant et fideles ab eorundem lectione avertant. Sed et Gubernium, ne ejusmodi libri in Imperio divulgentur, quovis opportuno remedio cavebit.

Articulus X.

Quum caussae ecclesiasticae omnes et in specie, quae fidem, sacramenta, sacras functioncs nec non officia et jura ministerio sacro annexa respiciunt, ad Ecclesiae forum unice pertineant, easdem cognoscet judex ecclesiasticus, qui perinde de caussis quoque matrimonialibus juxta sacros Canones et Tridentina cumprimis decreta judicium feret, civilibus tantum matrimonii effectibus ad judicem saecularem remissis. Sponsalia quod attinet, auctoritas ecclesiastica judicabit de eorum existentia et quoad matrimonium impediendum effectibus, servatis, quae idem Concilium Tridentinum et Apostolicae Litterae, quorum initium: „Auctorem fidei“ constituunt.

Neunter Artikel.

Erzbiſchöfe, Biſchöfe und alle Ordinarien werden die denſelben eigene Macht mit vollkommener Freiheit üben, um Bücher, welche der Religion und Sittlichkeit verderblich ſind, als verwerflich zu bezeichnen und die Gläubigen von Leſung derſelben abzuhalten. Doch auch die Regierung wird durch jedes dem Zwecke entſprechende Mittel verhüten, daß derlei Bücher im Kaiſerthume verbreitet werden.

Zehnter Artikel.

Da alle kirchlichen Rechtsfälle und insbeſondere jene, welche den Glauben, die Sacramente, die geiſtlichen Verrichtungen und die mit dem geiſtlichen Amte verbundenen Pflichten und Rechte betreffen, einzig und allein vor das kirchliche Gericht gehören, ſo wird über dieſelben der kirchliche Richter erkennen, und es hat ſomit dieſer auch über die Eheſachen nach Vorſchrift der heiligen Kirchengeſetze und namentlich der Verordnungen von Trient zu urtheilen und nur die bürgerlichen Wirkungen der Ehe an den weltlichen Richter zu verweiſen. Was die Eheverlöbniſſe betrifft, ſo wird die Kirchengewalt über deren Vorhandenſein und ihren Einfluß auf die Begründung von Ehehinderniſſen entſcheiden und ſich dabei an die Beſtimmungen halten, welche daſſelbe Concilium von Trient und das apoſtoliſche Schreiben, welches

mit „anctorem fidei“ beginnt, erlaſſen hat.

Articulus XI.

Sacrorum Antistitibus liberum erit, in Clericos honestum habitum clericalem eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes aut quomodocunque reprehensione dignos poenas a sacris Canonibus statutas et alias, quas ipsi Episcopi convenientes judicaverint, infligere, eosque in monasteriis, Seminariis aut domibus ad id destinandis custodire. Iidem nullatenus impedientnr, qnominus censuris animadvertant in quoscunque fidelelea ecclesiasticarum legum et Canonum transgressores.

Eilfter Artikel.

Den Biſchöfen wird es frei ſtehen, wider Geiſtliche, welche keine anſtändige geiſtliche, ihrer Stellung und Würde entſprechende Kleidung tragen oder aus was immer für einer Urſache der Ahndung würdig ſind, die von den heiligen Kirchengeſetzen ausgeſprochenen Strafen oder auch andere, welche die Biſchöfe für angemeſſen halten, zu verhängen und ſie in Klöſtern, Seminarien oder dieſem Zwecke zu widmenden Häuſern unter Aufſicht zu halten. Ingleichen ſollen dieſelben durchaus nicht gehindert ſein, wider alle Gläubigen, welche die kirchlichen Anordnungen und Geſetze übertreten, mit kirchlichen Strafen einzuſchreiten.

Articulus XII.

De jure patronatus judex ecclesiasticus cognoscet; consentit tamen Sancta Sedes, ut, quando de laicali patronatu agatur, tribunalia saecularia judicare possint de successione quoad eumdem patronatnm, seu controversiae ipsae inter veros et suppositos patronos agantur seu inter ecclesiasticos viros, qui ab iisdem patronis designati fuerint.

Zwölfter Artikel.

Ueber das Patronatsrecht wird das kirchliche Gericht entſcheiden; doch gibt der heilige Stuhl ſeine Einwilligung, daß, wenn es ſich um ein weltliches Patronatsrecht handelt, die weltlichen Gerichte über die Nachfolge in demſelben ſprechen können, der Streit möge zwiſchen den wahren und angeblichen Patronen oder zwiſchen Geiſtlichen, welche von dieſen Patronen für die Pfründe bezeichnet wurden, geführt werden.

Articulus XIII.

Temporum ratione habita Sanctitas Sua consentit, nt Clericorum caussas mere civiles, prout contractuum, debitorum, haereditatum

Dreizehnter Artikel.

Mit Rückſicht auf die Zeitverhältniſſe gibt der heilige Stuhl ſeine Zuſtimmung, daß die bloß weltlichen Rechtsſachen der Geiſtlichen, wie

judices saeculares cognoscant et definiant.

Articulus XIV.

Eadem de causa Sancta Sedes haud impedit, quominus caussae ecclesiasticorum pro criminibus seu delictis, quae poenalibus Imperii legibus animadvertuntur, ad judicem laicum deferantur; cui tamen incumbet, Episcopum ea de re absque mora certiorem reddere. Praeterea in reo deprehendendo et detinendo ii adhibebuntur modi, quos reverentia status clericalis exigit. Quodsi in ecclesiasticum virum mortis vel carceris ultra quinquennium duraturi sententia feratur, Episcopo nunquam non acta judiciaria communicabuntur, et condemnatum audiendi facultas fiet, in quantum necessarium sit, ut de poena ecclesiastica eidem infligenda cognoscere possit. Hoc idem Antistite petente praestabitur, si minor poena decreta fuerit. Clerici carceris poenam semper in locis a saecularibus separatis luent. Quodsi autem ex delicto vel transgressione condemnati fuerint, in monasterio vel alia ecclesiastica domo recludentur.

In hujus articuli dispositione minime comprehenduntur caussae

Verträge über das Eigenthumsrecht, Schulden, Erbſchaften, von dem weltlichen Gerichte unterſucht und entſchieden werden.

Vierzehnter Artikel.

Aus eben dieſem Grunde hindert der heilige Stuhl nicht, daß die Geiſtlichen wegen Verbrechen oder anderen Vergehungen, wider welche die Strafgeſetze des Kaiſerthums gerichtet ſind, vor das weltliche Gericht geſtellt werden; doch liegt es demſelben ob, hiervon den Biſchof ohne Verzug in Kenntniß zu ſetzen. Bei Verhaftung und Feſthaltung des Schuldigen wird man jene Rückſichten beobachten, welche die dem geiſtlichen Stande gebührende Achtung erheiſcht. Wenn das wider einen Geiſtlichen gefällte Urtheil auf Tod oder auf Kerker von mehr als fünf Jahren lautet, ſo wird man jederzeit dem Biſchofe die Gerichtsverhandlungen mittheilen und ihm möglich machen, den Schuldigen in ſoweit zu verhören, als es nothwendig iſt, damit er über die zu verhängende Kirchenſtrafe entſcheiden könne. Daſſelbe wird auf Verlangen des Biſchofes auch dann geſchehen, wenn auf eine geringere Strafe erkannt worden iſt. Geiſtliche werden die Kerkerſtrafe ſtets an Orten erleiden, wo ſie von Weltlichen abgeſondert ſind. Im Falle einer Verurtheilung wegen Vergehen oder Uebertretungen werden ſie in ein Kloſter oder ein anderes geiſtliches Haus eingeſchloſſen werden.

In den Verfügungen dieſes Artikels ſind jene Rechtsfälle, über

majores, de quibus Sacrum Concilium Tridentinum sess. XXIV. c. 5. de reform. decrevit. Iis pertractandis Sanctissimus Pater et Majestas Sua Caesarea, si opus fuerit, providebunt.

welche das Concilium von Trient in der vierundzwanzigſten Sitzung (c. 5. de ref.) verordnet hat, keineswegs einbegriffen. Für Behandlung derſelben werden der heilige Vater und Seine kaiſerliche Majeſtät, ſo es nöthig ſein ſollte, Vorſorge treffen.

Articulus XV.

Ut honoretur domus Dei, qui est Rex Regum et Dominus Dominantium, sacrorum templorum immunitas servabitur, in quantum id publica securitas et ea, quae justitia exigit, fieri sinant.

Fünfzehnter Artikel.

Damit dem Hauſe Gottes, welcher der König der Könige und der Herrſcher der Herrſchenden iſt, die ſchuldige Ehrerbietung bezeigt werde, ſoll die Immunität der Kirchen in ſoweit beobachtet werden, als die öffentliche Sicherheit und die Forderungen der Gerechtigkeit es verſtatten.

Articulus XVI.

Augustissimus Imperator non patietur, ut Ecclesia catholica ejusque fides, liturgia, institutiones sive verbis, sive factis, sive scriptis contemnantur aut Ecclesiarum Antistites vel Ministri in exercendo munere suo pro custodienda praesertim fidei ac morum doctrina et disciplina Ecclesiae impediantur. Insuper efficax, si opus fuerit, auxilium praestabit, ut sententiae ab Episcopis in Clericos officiorum oblitos latae executioni demandentur. Desiderans praeterea, ut debitus juxta divina mandata sacris Ministris honor servetur, non sinet quidquam fieri, quod dedecus eisdem afferre, aut eos in contemptum adducere possit, immo vero mandabit, ut omnes Imperii Sui Magistratus et ipsis Archiepiscopis seu Episcopis et Clero quacunque occasione reve-

Sechzehnter Artikel.

Seine Majeſtät der Kaiſer wird nicht dulden, daß die katholiſche Kirche und ihr Glaube, ihr Gottesdienſt, ihre Einrichtungen, ſei es durch Wort oder That und Schrift, der Verachtung preisgegeben, oder den Vorſtehern und Dienern der Kirchen in Uebung ihres Amtes, vorzüglich, wo es ſich um Wahrung des Glaubens, des Sittengeſetzes und der kirchlichen Ordnung handelt, Hinderniſſe gelegt werden. Zudem wird Er nöthigenfalls wirkſame Hilfe leiſten, damit die Urtheile, welche der Biſchof wider pflichtvergeſſene Geiſtliche fällt, in Vollſtreckung kommen. Da es überdieß Sein Wille iſt, daß den Dienern des Heiligthums die ihnen nach göttlichem Geſetze gebührende Ehre bezeigt werde, ſo wird Er nicht zugeben, daß Etwas geſchehe, was dieſelben herabſetzen oder verächtlich machen könnte, vielmehr wird Er verordnen,

rentiam atque honorem eorum dignitati debitum exhibeant.

daß alle Behörden des Reiches ſowohl den Erzbiſchöfen oder Biſchöfen ſelbſt als auch der Geiſtlichkeit bei jeder Gelegenheit die ihrer Stellung gebührende Achtung und Ehrenbezeugung erweiſen.

Articulus XVII.

Seminaria episcopalia conservabuntur, et ubi dotatio eorum haud plene sufficiat fini, cui ad mentem sacri Concilii Tridentini inservire debent, ipsi augendae congruo modo providebitur. Praesules dioecesani eadem juxta sacrorum Canonum normam pleno et libero jure gubernabunt et administrabunt. Igitur praedictornm Seminariorum rectores et professores seu magistros nominabunt, et quotiescunque necessarium aut utile ab ipsis ccnsebitur, removebunt. Adolescentes et pueros in iis efformandos recipient, pront Dioecesibus suis expedire in Domino judicaverint. Qui studiis in Seminariis hisce vacaverint, ad scholas alius cujuscunque instituti praevio idoneitatis examine admitti nec non servatis servandis pro qualibet extra Seminarium cathedra concurrere poterunt.

Siebenzehnter Artikel.

Die biſchöflichen Seminare werden aufrecht erhalten, und wo ihr Einkommen für den Zweck, welchem ſie im Sinne des heiligen Conciliums von Trient dienen ſollen, nicht vollkommen genügt, wird für deſſen Vermehrung in angemeſſener Weiſe geſorgt wergen. Die Biſchöfe werden dieſelben nach Richtſchnur der heiligen Kirchengeſetze mit vollem und freiem Rechte leiten und verwalten. Daher werden ſie die Vorſteher und Profeſſoren oder Lehrer gedachter Seminare ernennen und wann immer ſie es für nothwendig oder nützlich halten, wieder entfernen, auch Jünglinge und Knaben zur Heranbildung in dieſelben aufnehmen, ſo wie ſie zum Frommen ihrer Kirchenſprengel im Herrn es für dienlich erachten. Diejenigen, welche ihren Unterricht in dieſen Seminarien empfangen haben, werden nach vorausgegangener Prüfung ihrer Befähigung in all' und jede andere Lehranſtalt eintreten und mit Beobachtung der betreffenden Vorſchriften um jede Lehrkanzel außer dem Seminare ſich bewerben können.

Articulus XVIII.

Sancta Sedes, proprio utens jure, novas Dioeceses eriget ac novas earumdem peraget circumscriptiones, cum id spirituale fide-

Achtzehnter Artikel.

Der heilige Stuhl wird kraft des ihm zuſtehenden Rechtes Kirchenſprengel neu errichten oder neue Gränzbeſchreibungen derſelben vor-

lium bonum postulaverit. Verumtamen quando id contigerit, cum Guberaio Imperiali consilia conferet.

Articulus XIX.

Majestas Sua Caesarea in seligendis Episcopis, quos vigore privilegii Apostolici a Serenissimis Antecessoribus Suis ad Ipsam devoluti a Sancta Sede canonice instituendos praesentat seu nominat, imposterum quoque Antistitum imprimis comprovincialium consilio utetur.

Articulus XX.

Metropolitae ac Episcopi, antequam Ecclesiarum suarum gubernacula suscipiant, coram Caesarea Majestate fidelitatis juramentum emittent sequentibus verbis expressum: „Ego juro et promitto ad Sancta Dei Evangelia, sicut decet Episcopum, obedientiam et fidelitatem Caesareo-Regiae Apostolicae Majestati et Successoribus Suis; juro item et promitto, me nullam communicationem habiturum nullique consilio interfuturum, quod tranquillitati publicae noceat, nullamque suspectam unionem neque intra neque extra Imperii limites conservaturum, atque si publicum aliquod periculum imminere resciverim, me ad illud avertendum nihil omissurum.“

Articulus XXI.

In cunctis Imperii partibus Archiepiscopis, Episcopis et viris eccle-

nehmen, wenn das geiſtliche Wohl der Gläubigen es erfordert. Doch wird er in einem ſolchen Falle mit der kaiſerlichen Regierung in's Einvernehmen treten.

Neunzehnter Artikel.

Seine Majeſtät wird bei Auswahl der Biſchöfe, welche er kraft eines apoſtoliſchen von Seinen Allerdurchlauchtigſten Vorfahren überkommenen Vorrechtes dem heiligen Stuhle zur canoniſchen Einſetzung vorſchlägt oder benennt, auch in Zukunft des Rathes von Biſchöfen, vorzüglich derſelben Kirchenprovinz, Sich bedienen.

Zwanzigſter Artikel.

Die Metropoliten und Biſchöfe werden, bevor ſie die Leitung ihrer Kirchen übernehmen, vor Seiner kaiſerlichen Majeſtät den Eid der Treue in folgenden Worten ablegen: „Ich ſchwöre und gelobe auf Gottes heiliges Evangelium, wie es einem Biſchofe geziemt, Eurer kaiſerlich-königlichen Apoſtoliſchen Majeſtät und Allerhöchſtihren Nachfolgern Gehorſam und Treue. Ingleichen ſchwöre und gelobe ich, an keinem Verkehre oder Anſchlage, welcher die öffentliche Ruhe gefährdet, theilzunehmen und weder inner noch außer den Gränzen des Reiches irgend eine verdächtige Verbindung zu unterhalten; ſollte ich aber in Erfahrung bringen, daß dem Staate irgend eine Gefahr drohe, zu Abwendung derſelben nichts zu unterlaſſen“.

Einundzwanzigſter Artikel.

In allen Theilen des Reiches wird es Erzbiſchöfen, Biſchöfen und ſämmt-

Digitized by Google

siasticis omnibus liberum erit, de his, quae mortis tempore relicturi sint, disponere juxta sacros Canones, quorum praescriptiones et a legitimis eorum haeredibus ab intestato successuris diligenter observandae erunt. Utroque tamen in casu excipientur Antistitum dioecesanorum ornamenta et vestes pontificales, quae omnia veluti mensae episcopali propria erunt habenda et ideo ad Successores Antistites transibunt. Hoc idem observabitur quoad libros, ubi usu receptum est.

Articulus XXII.

In omnibus Metropolitanis seu Archiepiscopalibus suffraganeisque Ecclesiis Sanctitas Sua primam dignitatem conferet, nisi patronatus laicalis privati sit, quo casu secunda substituetur. Ad caeteras dignitates et praebendas canonicales Majestas Sua nominare perget, exceptis permanentibus iis, quae liberae collationis episcopalis sunt, vel juri patronatus legitime adquisito subjacent. In praedictarum Ecclesiarum Canonicos non assumentur, nisi sacerdotes, qui et dotes habeant a Canonibus generaliter praescriptas et in cura animarum aut in negotiis ecclesiastis seu in disciplinis sacris tradendis cum laude versati fuerint. Sublata insuper erit natalium nobilium sive nobilitatis titulorum necessitas, salvis tamen conditionibus, quas in fundatione

lichen Geiſtlichen frei ſtehen, über das, was ſie zur Zeit ihres Todes hinterlaſſen, nach den heiligen Kirchengeſetzen zu verfügen, deren Beſtimmungen auch von den geſetzlichen Erben, welche den Nachlaß derſelben ohne letztwillige Anordnung antreten, genau zu beobachten ſind. In beiden Fällen werden bei Biſchöfen, welche einen Kirchenſprengel leiten, die biſchöflichen Abzeichen und Kirchengewande ausgenommen ſein; denn dieſe ſind als zum biſchöflichen Tafelgute gehörig anzuſehen und gehen auf die Nachfolger im Biſthume über. Daſſelbe wird von den Büchern dort, wo es in Uebung iſt, beobachtet werden.

Zweiundzwanzigſter Artikel.

An ſämmtlichen Metropolitan- oder erzbiſchöflichen und Suffragan-Kirchen vergibt Seine Heiligkeit die erſte Würde, außer wenn dieſelbe einem weltlichen Privat-Patronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle treten wird. Für die übrigen Dignitäten und Domherrnpfründen wird Seine Majeſtät zu ernennen fortfahren, während diejenigen ausgenommen bleiben, welche zur freien biſchöflichen Verleihung gehören oder einem rechtmäßigen Patronatsrechte unterſtehen. Zu Domherren können nur Prieſter beſtellt werden, welche ſowohl die von den Kirchengeſetzen allgemein vorgeſchriebenen Eigenſchaften beſitzen, als auch in der Seelſorge, bei kirchlichen Geſchäften oder im kirchlichen Lehramte ſich mit Auszeichnung verwendet haben. Zudem iſt die Noth-

adjectas esse constet. Laudabilis vero consuetudo, Canonicatus publico indicto concursu conferendi, ubi viget, diligenter conservabitur.

Articulus XXIII.

In Ecclesiis Metropolitanis et Episcopalibus, ubi desint, tum Canonicus Poenitentiarius tum Theologalis, in Collegiatis vero Theologalis Canonicus juxta modum a sacro Tridentino Concilio praescriptum (sess. V. c. 1. et sess. XXIV. c. 8. de reform.), ut primum fieri potuerit, constituentur, Episcopis praefatas praebendas secundum ejusdem Concilii sanctiones et Pontificia respective decreta conferentibus.

Articulus XXIV.

Parochiis omnibus providebitur publico indicto concursu et servatis Concilii Tridentini praescriptionibus. Pro parochiis ecclesiastici patronatus praesentabunt patroni unum ex tribus, quos Episcopus enuntiata superius forma proposuerit.

Articulus XXV.

Sanctitas Sua, ut singularis benevolentiae testimonium Apo-

wendigkeit adeliger Geburt oder adeliger Titel aufgehoben, jedoch unbeſchadet jener Bedingungen, welche als in der Stiftung beigeſetzt erwieſen ſind. Die löbliche Gewohnheit aber, die Domherrenſtellen in Folge öffentlicher Bewerbung zu vergeben, wird, wo ſie beſteht, ſorgſam in Kraft erhalten werden.

Dreiundzwanzigſter Artikel.

An den Metropolitan- und biſchöflichen Kirchen werden, wo ſie fehlen, der Canonicus Pönitentiarius und der Theologalis, an den Collegiatkirchen aber der Canonicus Theologalis in der durch das heilige Concilium von Trient in der fünften Sitzung (c. 1. de reform.) und in der vierundzwanzigſten Sitzung (c. 8. de reform.) vorgezeichneten Weiſe, ſobald es möglich ſein wird, eingeführt, und dieſe Pfründen von den Biſchöfen nach den Beſchlüſſen desſelben Conciliums und beziehungsweiſe den päpſtlichen Anordnungen vergeben werden.

Vierundzwanzigſter Artikel.

Alle Pfarren ſind in Folge einer öffentlich ausgeſchriebenen Bewerbung und mit Beobachtung der Vorſchriften des Conciliums von Trient zu vergeben. Bei Pfarreien, welche dem geiſtlichen Patronatsrechte unterliegen, werden die Patrone Einen aus dreien präſentiren, welche der Biſchof in der oben bezeichneten Weiſe vorſchlägt.

Fünfundzwanzigſter Artikel.

Um Seiner des Kaiſers und Königs Franz Joſeph Apoſtoliſchen Majeſtät

stolicae Francisci Josephi Imperatoris et Regis Majestati praebeat, Eidem atque catholicis Ejus in Imperio Successoribus indultum concedit, nominandi ad omnes Canonicatus et Parochias, quae juri patronatus ex fundo Religionis seu studiorum derivanti subsunt, ita tamen, ut seligat unum ex tribus, quos publico concursu habito Episcopus ceteris digniores judicaverit.

einen Beweis beſonderen Wohlwollens zu geben, verleihen Seine Heiligkeit Demſelben und Seinen katholiſchen Nachfolgern im Kaiſerthume die Ermächtigung, für alle Canonicate und Pfarreien zu präſentiren, welche einem auf dem Religions- oder Studienfonde beruhenden Patronatsrechte unterſtehen, jedoch ſo, daß Einer aus den dreien gewählt werde, welche der Biſchof nach vorausgegangener öffentlicher Bewerbung für würdiger als die übrigen erachtet.

Articulus XXVI.

Parochiis, quae congruam pro temporum et locorum ratione sufficientem non habeant, dos, quam primum fieri poterit, augebitur et parochis catholicis ritus orientalis eodem ac latini modo consuletur. Ceterum praedicta non respiciunt Ecclesias parochiales juris patronatus sive ecclesiastici sive laicalis, canonice adquisiti, quarum onus respectivis patronis incumbet. Quodsi patroni obligationibus eis a lege ecclesiastica impositis haud plene satisfaciant, et praesertim, quando parocho dos ex fundo Religionis constituta sit, attentis pro rerum statu attendendis providendum erit.

Sechsundzwanzigſter Artikel.

Die Ausſtattung der Pfarren, welche keine nach den Verhältniſſen der Zeit und des Ortes genügende Congrua haben, wird, ſobald es möglich iſt, vermehrt, und für die katholiſchen Pfarrer des orientaliſchen Ritus in derſelben Weiſe, wie für die des lateiniſchen geſorgt werden. Doch erſtreckt ſich dieß keineswegs auf die Pfarren, welche unter einem rechtmäßig erworbenen geiſtlichen oder weltlichen Patronate ſtehen; denn bei dieſen iſt die Laſt von den betreffenden Patronen zu tragen. Wenn die Patrone den durch das Kirchengeſetz ihnen auferlegten Verbindlichkeiten nicht vollkommen genügen und insbeſondere, wenn der Pfarrer ſeinen Gehalt aus dem Religionsfonde bezieht, ſo wird mit Rückſicht auf Alles, was nach der Sachlage zu berückſichtigen iſt, Vorſorge getroffen werden.

Articulus XXVII.

Cum jus in bona ecclesiastica ex canonica institutione derivet,

Siebenundzwanzigſter Artikel.

Da das Recht auf den Genuß der Kirchengüter aus der kirchlichen

omnes, qui ad beneficia quaecunque vel majora vel minora nominati seu praesentati fuerint, bonorum temporalium eisdem annexorum administrationem nonnisi virtute canonicae institutionis assumere poterunt. Praeterea in possessione Ecclesiarum cathedralium, bonorumque annexorum, quae in canonicis sanctionibus et praesertim in Pontificali et Ceremoniali Romano praescripta sunt, adcurate observabuntur, quocunque usu sive consuetudine in contrarium sublata.

Articulus XXVIII.

Regulares, qui secundum Ordinis sui constitutiones subjecti sunt Superioribus Generalibus penes Apostolicam Sedem residentibus, ab iisdem regentur ad praefatarum constitutionum normam, salva tamen Episcoporum auctoritate juxta canonum et Tridentini praecipue Concilii sanctiones. Igitur praedicti Superiores Generales cum subditis cunctis in rebus ad ministerium ipsis incumbens spectantibus libere communicabunt, libere quoque visitationem in eosdem exercebunt. Porro regulares absque impedimento respectivi Ordinis, Instituti seu Congregationis regulas observabunt, et juxta Sanctae Sedis praescriptiones candidatos ad novitiatum et ad professionem religiosam admittent. Haec omnia pariter observabuntur quoad mo-

Einſetzung entſpringt, ſo werden Alle, welche für eine wie immer beſchaffene größere oder kleinere Pfründe benannt oder präſentirt worden ſind, die Verwaltung der zeitlichen, zu ſelber gehörigen Güter nicht anders als in Kraft der kirchlichen Einſetzung übernehmen können. Ueberdieß werden bei Beſitzergreifung der Domkirchen und der damit verbundenen Güter alle Vorſchriften der kirchlichen Satzungen und insbeſondere die des römiſchen Pontificales und Ceremoniales genau beobachtet und alle gegentheiligen Bräuche und Gewohnheiten beſeitigt werden.

Achtundzwanzigſter Artikel.

Jene Ordensperſonen, welche laut der Satzungen ihres Ordens Generaloberen, die bei dem heiligen Stuhle ihren Wohnſitz haben, unterſtehen, werden von denſelben in Gemäßheit der gedachten Satzungen geleitet werden, jedoch ohne Beeinträchtigung der Rechte, welche nach Beſtimmung der Kirchengeſetze und insbeſondere des Conciliums von Trient den Biſchöfen zukommen. Daher werden vorbenannte Generaloberen mit ihren Untergebenen in allen zu ihrem Amte gehörigen Dingen frei verkehren und die Viſitation derſelben frei vornehmen. Ferner werden alle Ordensperſonen ohne Hinderniß die Regel des Ordens, des Inſtitutes, der Congregation, welcher ſie angehören, beobachten und in Gemäßheit der Vorſchriften des heiligen Stuhles die darum Anſuchenden in's Noviziat und zur Gelübdeablegung zulaſſen.

niales in iis, quae ipsas respiciunt.

Dieß Alles hat auch von den weiblichen Orden in ſoweit zu gelten, als es auf dieſelben Anwendung leidet.

Archiepiscopis et Episcopis liberum erit, in propriis Dioecesibus Ordines seu Congregationes religiosas utriusque sexus juxta sacros canones constituere; communicabunt tamen ea de re cum Gubernio Imperiali consilia.

Den Erzbiſchöfen und Biſchöfen wird es frei ſtehen, in ihre Kirchenſprengel geiſtliche Orden und Congregationen beiderlei Geſchlechtes nach den heiligen Kirchengeſetzen einzuführen. Doch werden ſie ſich hierüber mit der kaiſerlichen Regierung in's Einvernehmen ſetzen.

Articulus XXIX.

Ecclesia jure suo pollebit, novas justo quovis titulo libere acquirendi possessiones ejusque proprietas in omnibus, quae nunc possidet, vel imposterum acquiret, inviolabilis solemniter erit. Proinde quoad antiquas novasque ecclesiasticas fundationes nulla vel suppressio vel unio fieri poterit, absque interventu auctoritatis Apostolicae Sedis salvis facultatibus a Sacro Concilio Tridentino Episcopis tributis.

Neunundzwanzigſter Artikel.

Die Kirche wird berechtigt ſein, neue Beſitzungen auf jede geſetzliche Weiſe frei zu erwerben und ihr Eigenthum wird hinſichtlich alles Deſſen, was ſie gegenwärtig beſitzt oder in Zukunft erwirbt, unverletzlich verbleiben. Daher werden weder ältere noch neuere kirchliche Stiftungen ohne Ermächtigung von Seite des heiligen Stuhles aufgehoben oder vereiniget werden, jedoch unbeſchadet der Vollmachten, welche das heilige Concilium von Trient den Biſchöfen verliehen hat.

Articulus XXX.

Bonorum ecclesiasticorum administratio apud eos erit, ad quos secundum Canones spectat. Attentis autem subsidiis, quae Augustissimus Imperator ad Ecclesiarum necessitatibus providendum ex publico aerario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Majestas Sua Caesarea aut ii, quibus hoc munus deman-

Dreißigſter Artikel.

Die Verwaltung der Kirchengüter wird von Denjenigen geführt werden, welchen ſie nach den Kirchengeſetzen obliegt. Allein in Anbetracht der Unterſtützung, welche Seine Majeſtät zu Beſtreitung der kirchlichen Bedürfniſſe aus dem öffentlichen Schatze huldreich leiſtet und leiſten wird, ſollen dieſe Güter weder verkauft noch mit einer beträchtlichen Laſt beſchwert werden, ohne daß ſowohl der heilige Stuhl als auch Seine

dandum duxerint, consensum tribuerint.

Articulus XXXI.

Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant, et nomine Ecclesiae administrabuntur, Episcopis inspectionem ipsis debitam exercentibus juxta formam, de qua Sancta Sedes cum Majestate Sua Caesarea conveniet. Reditus fundi Religionis, donec collatis inter Apostolicam Sedem et Gubernium Imperiale consiliis, fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria et in ea omnia, quae ecclesiasticum respiciunt ministerium. Ad supplenda, quae desunt, Majestas Sua eodem, quo hacusque, modo imposterum quoque gratiose succurret; immo si temporum ratio permittat, et ampliora subministraturus est subsidia. Pari modo reditus fundi studiorum unice impendentur in catholicam institutionem et juxta piam fundamentorum mentem.

Articulus XXXII.

Fructus beneficiorum vacantium, in quantum hucusque consuetum fuit, inferentur fundo Religionis, eique Majestas Sua Caesarea proprio motu assignat quoque

Majeſtät der Kaiſer oder Jene, welche Dieſelben hiemit zu beauftragen finden, dazu ihre Einwilligung gegeben haben.

Einunddreißigſter Artikel.

Die Güter, aus welchen der Religions- und Studienfond beſteht, ſind kraft ihres Urſprunges Eigenthum der Kirche und werden im Namen der Kirche verwaltet werden, während die Biſchöfe die ihnen gebührende Aufſicht nach den Beſtimmungen üben, über welche der heilige Stuhl mit Seiner kaiſerlichen Majeſtät übereinkommen wird. Die Einkünfte des Religionsfondes werden, bis dieſer Fond durch ein Einvernehmen zwiſchen dem apoſtoliſchen Stuhle und der kaiſerlichen Regierung in bleibende und kirchliche Ausſtattungen getheilt wird, für Gottesdienſt, Kirchenbaulichkeiten, Seminare und Alles, was die kirchliche Amtsführung betrifft, verausgabt werden. Zu Ergänzung des Fehlenden wird Seine Majeſtät in derſelben Weiſe wie bisher auch künftighin gnädig Hilfe leiſten; ja, woferne die Zeitverhältniſſe es geſtatten, ſogar größere Unterſtützung gewähren. Ingleichen wird das Einkommen des Studienfondes einzig allein auf den katholiſchen Unterricht und nach dem frommen Willen der Stifter verwendet werden.

Zweiunddreißigſter Artikel.

Das Erträgniß der erledigten Pfründen wird, in ſoweit es bisher üblich war, dem Religionsfonde zufallen, und Seine Majeſtät überweiſet demſelben aus eigener Be-

Episcopatuum et Abbatiarum saecularium per Hungariam et ditiones quondam annexas vacantium reditus, quos ejusdem in Hungariae regno Praedecessores per longam saeculorum seriem tranquille possederunt. In illis Imperii provinciis, ubi fundus Religionis haud extat, pro quavis dioecesi instituentur commissiones mixtae, quae juxta formam et regulam, de quibus Sanctitas Sua cum Caesarea Majestate conveniet, tam mensae episcopalis quam beneficiorum omnium bona vacationis tempore administrabunt.

Articulus XXXIII.

Cum durante praeteritarum vicissitudinum tempore plerisque in locis Austriacae ditionis ecclesiasticae decimae civili lege de medio sublatae fuerint, et attentis peculiaribus circumstantiis fieri non possit, ut earumdem praestatio in toto Imperio restituatur, instante Majestate Sua et intuitu tranquillitatis publicae, quae Religionis vel maxime interest, Sanctitas Sua permittit ac statuit, ut salvo jure exigendi decimas, ubi de facto existit, aliis in locis earumdem decimarum loco seu compensationis titulo ab imperiali Gubernio assignentur dotes seu in bonis fundisque stabilibus, seu super Imperii debito fundatae iisque omnibus et singulis tribuantur, qui jure exigendi decimas potiebantur; itemque Majestas Sua declarat,

wegung das Einkommen der erledigten Bisthümer und weltgeiſtlichen Abteien in Ungarn und den vormals dazu gehörigen Ländern, in deſſen ruhigem Beſitze Allerhöchſtihre Vorgänger im Königreiche Ungarn ſich während einer langen Reihe von Jahrhunderten befunden haben. In jenen Theilen des Kaiſerthums, wo kein Religionsfond beſteht, wird für jeden Kirchenſprengel eine gemiſchte Commiſſion beſtellt werden und die Güter des Bisthums, ſowie aller Pfründen zur Zeit der Erledigung nach Beſtimmungen verwalten, über welche der heilige Vater und Seine Majeſtät Sich einzuverſtehen gedenken.

Dreiunddreißigſter Artikel.

Da zur Zeit der vorübergegangenen Erſchütterungen an ſehr vielen Orten des öſterreichiſchen Gebietes der kirchliche Zehent durch ein Staatsgeſetz aufgehoben wurde, und es in Anbetracht der beſonderen Verhältniſſe nicht möglich iſt, die Leiſtung desſelben im ganzen Kaiſerthume wieder herzuſtellen, ſo geſtattet und beſtimmt Seine Heiligkeit auf Verlangen Seiner Majeſtät und in Anſehung der öffentlichen Ruhe, welche für die Religion von höchſter Wichtigkeit iſt, daß unbeſchadet des Rechtes, den Zehent dort einzufordern, wo er noch wirklich beſteht, an den übrigen Orten ſtatt des gedachten Zehents und als Entſchädigung für denſelben von der kaiſerlichen Regierung Bezüge aus liegenden Gütern oder verſichert auf die Staatsſchuld angewieſen, und Allen und Jedem

dotes ipsas habendas omnino esse, prout assignatae fuerint, titulo oneroso et eodem ac decimae, quibus succedunt, jure percipiendas tenendasque esse.

ausgefolgt werden, welche das Recht, den Zehent einzufordern, beſaßen. Zugleich erklärt Seine Majeſtät, daß dieſe Bezüge, ganz ſo wie ſie angewieſen ſind, kraft eines entgeltlichen Titels und mit demſelben Rechte, wie die Zehente, an deren Stelle ſie treten, empfangen und beſeſſen werden ſollen.

Articulus XXXIV.

Cetera ad personas et res ecclesiasticas pertinentia, quorum nulla in his articulis mentio facta est, dirigentur omnia et administrabuntur juxta Ecclesiae doctrinam et ejus vigentem disciplinam a Sancta Sede adprobatam.

Vierunddreißigſter Artikel.

Das übrige die kirchlichen Perſonen und Sachen Betreffende, wovon in dieſen Artikeln keine Meldung gemacht iſt wird ſämmtlich nach der Lehre der Kirche und ihrer in Kraft ſtehenden, von dem heiligen Stuhle gut geheißenen Disciplin geleitet und verwaltet werden.

Articulus XXXV.

Per solemnem hanc Conventionem leges, ordinationes et decreta quovis modo et forma in Imperio Austriaco et singulis, quibus constituitur ditionibus, hucusque lata, in quantum illi adversantur, abrogata habebuntur, ipsaque Conventio ut lex Status deinceps eisdem in ditionibus perpetuo vigebit. Atque idcirco utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos omnia et singula, de quibus conventum est, sancte servaturos. Si qua vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas Sua et Majestas Caesarea invicem conferent ad rem amice componendam.

Fünfunddreißigſter Artikel.

Alle im Kaiſerthume Oeſterreich und den einzelnen Ländern, aus welchen daſſelbe beſteht, bis gegenwärtig in was immer für einer Weiſe und Geſtalt erlaſſenen Geſetze, Anordnungen und Verfügungen ſind, in ſoweit ſie dieſem feierlichen Vertrage widerſtreiten, für durch denſelben aufgehoben anzuſehen, und der Vertrag ſelbſt wird in denſelben Ländern von nun an immerdar die Geltung eines Staatsgeſetzes haben. Deßhalb verheißen beide vertragſchließenden Theile, daß Sie und Ihre Nachfolger Alles und Jedes, worüber man ſich vereinbart hat, gewiſſenhaft beobachten werden. Woferne ſich aber in Zukunft eine Schwierigkeit ergeben ſollte, werden Seine Heiligkeit und Seine kaiſerliche Majeſtät Sich zu freundſchaftlicher

Beilegung der Sache in's Einvernehmen ſetzen.

Articulus XXXVI.

Ratificationum hujus Conventionis traditio fiet intra duorum mensium spatium a die hisce articulis apposita aut citius, si fieri potest.

Sechsunddreißigſter Artikel.

Die Auswechslung der Ratificationen dieſes Vertrages wird binnen zwei Monaten, von dem dieſen Artikeln beigeſetzten Tage an gerechnet, oder wenn es möglich iſt, auch früher ſtattfinden.

In quorum fidem praedicti Plenipotentiarii huic Conventioni subscripserunt, illamque suo quisque sigillo obsignaverunt.

Datum Viennae die decima octava Augusti anno reparatae Salutis millesimo octingentesimo quinquagesimo quinto.

Mich. Card. Viale-Prelà m. p. (L. S.)

Joseph. Othmar. de Rauscher m. p., Archiepiscopus Viennensis. (L. S.)

Zu deſſen Beglaubigung haben die vorgenannten Bevollmächtigten dieſe Uebereinkunft unterzeichnet und Beide ihr Siegel beigedrückt.

Gegeben zu Wien am achtzehnten Auguſt im Jahre des Heiles tauſend achthundert fünfundfünfzig.

Mich. Card. Viale-Prelà m. p. (L. S.)

Joſ. Othm. v. Rauſcher m. p. Erzbiſchof von Wien. (L. S.)

Nos visis et perpensis Conventionis hujus articulis illos omnes et singulos ratos hisce confirmatosque habere profitemur ac declaramus, verbo Caesareo-Regio pro Nobis atque Successoribus nostris adpromittentes, Nos omnia, quae in illis continentur, fideliter executioni mandaturos neque ulla ratione permissuros esse, ut illis contraveniatur. In quorum fidem majusque robur praesentes ratihabitionis Nostrae tabulas manu Nostra signavimus sigilloque Nostro Caesareo-Regio appenso firmari jussimus. Dabantur in Ischl die vigesima tertia mensis Septembris anno Domini millesimo octingentesimo quinquagesimo quinto Regnorum Nostrorum septimo.

Franciscus Josephus.

(L. S.)

Comes a Buol-Schauenstein.

Ad mandatum Sacr. Caes. ac Reg. Apostolicae Majestatis proprium:

Otto Liber Baro a Meysenbug m. p.

Literariſcher Anzeiger
Nr. 1.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig ſo wie **alle** Erſcheinungen der neueſten Litteratur.

Stolberg's Geſchichte der Religion Jeſu.
Fünfzigſter Band!

So eben iſt erſchienen und durch alle ſoliden Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen:

Geſchichte
der
Religion Jeſu Chriſti

Von

Friederich Leopold Grafen zu Stolberg,

fortgeſetzt

von

Dr. Johann Nepomuk Briſchar.

Fünfzigſter Band.
Der Fortſetzung fünfter Band.

Hamburger Ausgabe gr. 8. geh. 2 fl. 24 kr. rhein., 2 fl. 24 kr. C. M. oder 1 Rthlr. 10 Sgr.

Wiener Ausgabe. kl. 8. geh. 2 fl. rhein., 2 fl. C. M. oder 1 Rthlr. 5 Sgr.

Nachdem im Jahre 1853 der letzte Band dieſes unvergleichlichen Nationalwerkes der Deutſchen erſchienen, iſt es jetzt dem gelehrten und geiſtreichen Herrn Verfaſſer wieder möglich geworden, ſich ganz der Stolberg'ſchen Religionsgeſchichte widmen zu können und den dringenden Wünſchen nicht nur der bisherigen zahlreichen Abnehmer des Werkes, ſondern aller Freunde der unverfälſchten chriſtlichen Geſchichte überhaupt zu entſprechen. Nach einer zweijährigen Pauſe, welche dadurch hervorgerufen wurde, daß Herr Dr. Briſchar einem Rufe nach Wien gefolgt war, um dort die Redaction der „Katholiſchen Literaturzeitung" zu übernehmen, liegt nunmehr der fünfzigſte Band vollſtändig vor uns, und wird, da reiches Material bereits geſammelt, auch der nächſte Band binnen Kurzem erſcheinen, indem ſich der Herr Verfaſſer in der Lage befindet, ausſchließlich kirchenhiſtoriſchen Studien ſich widmen zu können. — Wie ſehr das wiſſenſchaftlich gebildete Publicum ſich hierzu Glück wünſchen darf, das bekunden die vier vorhergehenden Bände

(Band 46—49.) mehr als zur Genüge, da dieſelben die ſprechendſten Belege dafür liefern, daß Herr Dr. Briſchar der übernommenen, ſchwierigen Aufgabe vollſtändig gewachſen und dieſelbe auf das Glänzendſte gelöſet. Alle namhaften kritiſchen Inſtitute Deutſchlands, namentlich die „hiſtoriſch-politiſchen Blätter,“ haben der ſeitherigen Fortſetzung Stolberg's durch Herrn Dr. Briſchar die glänzendſte Anerkennung gezollt! Ein Gleiches gilt von dieſem fünfzigſten Bande, der einen für Deutſchlands Geſchichte höchſt wichtigen Abſchnitt enthält: die Regierung Heinrichs VI., die Thronſtreitigkeiten zwiſchen Philipp und Otto IV. und des letzteren Entfernung vom deutſchen Kaiſerthrone durch Innocenz III. und Friederich II. Auch die Geſchichte der Errichtung des lateiniſchen Kaiſerthums zu Konſtantinopel, des Reiches Romania, dürfte in gegenwärtiger Zeit, da die **orientaliſche Frage** die allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen hat, von großem Intereſſe ſein, und dem Leſer reichen Stoff zum Nachdenken und zu Vergleichen darbieten. Der nächſte Band wird die noch übrige kirchlich-politiſche Geſchichte während des Pontificates Innocenz III. enthalten, jenes glorreiches Pontificates, welches einen der hervorragendſten Glanzpunkte der Geſchichte des Mittelalters bildet, und ſpäteſtens in **3 bis 4 Monaten** erſcheinen. Die **Fortſetzung** folgt, wie wir wiederholt verſichern, **ununterbrochen,** und es werden im Laufe **zweier Jahre** mindeſtens für die Zukunft **drei Bände** erſcheinen. — Auch für einen nothwendig gewordenen neuen Regiſterband zu dem bändereichen Werke hat die Verlagshandlung bereits Vorſorge getroffen und wird dieſelbe mit dem nächſten Bande ausgegeben werden.

Mainz, im November 1855.

Franz Kirchheim.

In der **Fr. Hurter**'ſchen Buchhandlung in Schaffhauſen erſchien ſo eben:

Urgeſchichte des menſchlichen Geſchlechts, durch **A. Fr. Gfrörer,** ord. Profeſſor der Geſchichte an der Univerſität Freiburg. Zweiter Band.

fl. 3. rhein. u. Rthlr. 1. 21.

Auch dieſe Abtheilung wird nicht minder als die erſte, das Intereſſe der gebildeten Theologen auf ſich ziehen.

Bei **Ed. Anton** in **Halle** iſt ſoeben erſchienen:

Tholuck, Dr. **A., Commentar zum Brief an die Römer.** Fünfte neu ausgearbeitete Ausgabe. gr. 8. broſch. 3 Thlr.

Aus der Vorrede zu dieſer neuen Auflage nur folgende Worte:

„Ich konnte dem Bedürfniß nicht wiederſtehen, eine durchaus neue und noch eingehendere Bearbeitung an die Stelle der früheren zu ſetzen. — Es erſchien mir dringend wünſchenswerth, nicht blos ein Compendium aus Vorarbeiten, ſondern ein Werk exegetiſcher Forſchung zu liefern, welches zur Selbſtforſchung eine Anregung geben könnte.“

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Jukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtunddreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur Lehre von der Unſterblichkeit des Geiſtes.

Es iſt bekannt, daß Strauß die bisherige Lehre der jenſeitigen perſönlichen Unſterblichkeit des Menſchengeiſtes in ſeiner Glaubenslehre, II. Bd. S. 697 — 739, aufzulöſen verſucht hat. Er ſagt Gl. II., S. 699: Sofern das Ich „noch nicht ſpeculatives iſt, faßt es ſeine Unendlichkeit als die endloſe gerade Linie der unaufhörlichen Fortdauer: und da zeigt ſich freilich, daß es der kirchlichen Denkweiſe, deren Gehalt es in ſich aufgezehrt hat, doch der Form nach noch verfallen iſt. Denn wenn das allgemeine Schema der kirchlichen Vorſtellung die Entäußerung war, ſo iſt ja das Beginnen dieſes gebildeten Ich, ſtatt ſeine Unendlichkeit friſch-weg in ſich zu ergreifen, ihr lieber im endloſen Progreſſe nachzulaufen — dieß iſt ja daſſelbe Außerſichkommen, deſſen kirchliche Producte zwar das Ich aufgelöſt hat, ohne doch von ihm ſelbſt ſich losmachen zu können." Dieſe Behauptung von Strauß wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß auf ſeinem moniſtiſchen Standpunkte

der pantheiſtiſchen Immanenz eine perſönliche unendliche Fortdauer des Geiſtes nicht denkbar iſt, da es nach ſeiner Weltanſchauung kein Jenſeits gibt. — Indeß anders verhält ſich die Sache, wenn es ein Jenſeits wirklich gibt. Dieß läßt ſich aber erweiſen. Denn Geiſt und Natur ſind weſentlich verſchieden. Der Geiſt exiſtirt als ein einfaches Sein, die Natur als ein Real-Allgemeines im Mineral-, Pflanzen- und Thierreiche. Der Geiſt iſt perſönlich, die Natur unperſönlich. Der Geiſt iſt frei, die Natur unfrei. Sind aber Geiſt und Natur conträr-contradictoriſche Gegenſätze, ſo können ſie nicht durch Emanation aus Einem und demſelben Principe (aus Gott) hervorgehen, da auf dieſe Weiſe nur ein gradueller Unterſchied zwiſchen beiden ſtattfände. Sie ſind demnach nur durch Creation aus Nichts von Gott geſetzt, mithin iſt Gott von ihnen qualitativ verſchieden, und nicht ihr immanentes Grundweſen, daher über- und außerweltlich [1]). Es gibt ſomit ohne Zweifel auch ein Jenſeits (eine intelligible Welt). Iſt aber eine intelligible Welt wirklich, ſo iſt auch eine jenſeitige unendliche perſönliche Fortdauer des Geiſtes denkbar und möglich. — Es wird ſich daher nur fragen: ob die von Strauß vollzogene Auflöſung der bisher geführten Beweiſe für die jenſeitige unendliche perſönliche Fortdauer des Geiſtes Stich hält oder nicht? Wir wollen deßhalb ſeine Auflöſungsgründe prüfen und ſeiner Kritik eine Metakritik entgegenſetzen.

Strauß beginnt ſeine Auflöſung zuerſt an dem Beweiſe, der da kurz lautet:

I. Das Verlangen nach Wiederſehen als Grund der

1) Vgl. unſere Schrift: „Wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der chriſtl. Trinitätslehre". 1846. S. 12 — 125.

perſönlichen Fortdauer des Geiſtes nach dem Tode des Leibes.

Er äußert ſich hierüber, Gl. II., S. 699, alſo: „Daß der wichtigſte Punkt in der aufgeklärten Unſterblichkeits-lehre das ſogenannte Wiederſehen, die Wiedervereinigung mit den vorangegangenen Lieben, mit Gattinnen und Kindern, Freunden und Freundinnen iſt. Damit legt das Ich den Willen an den Tag, nicht blos ſeine Subjectivität überhaupt, ſondern auch deren particuläre Beſtimmungen und Verhältniſſe, in alle Ewigkeit fortzuführen, d. h. aus ſeiner Endlichkeit keinen Schritt herauszugehen.“ Dann II. S. 700 f.: „Hiebei iſt ſogleich der Fall ſchwierig, der oft genug eintreten muß, wenn nämlich von zwei Seelen, die hier durch Liebe verbunden waren, nach dem Tode die eine in den Himmel, die andere in die Hölle kommt. Ziehen die Bande des Bluts auch dort noch ſo ſtark an, daß es das Glück einer Mutter erhöht, in der Seligkeit ihren Sohn um ſich zu haben, ſo muß es ſie in demſelben Grade unglücklich machen, den andern Sohn in der Hölle zu wiſſen; und hat ſie nun gar mehr Kinder und Angehörige, die in die Hölle gekommen ſind, als die in den Himmel, oder iſt ſie allein von ihrer ganzen Familie in den Himmel gekommen, ſo wird die gute Frau von einer ſolchen Seligkeit um ſo weniger Genuß haben, je mehr ſie ihrer würdig iſt, da ja ſelbſt dem gottloſen Praſſer in der Hölle das künftige Schickſal ſeiner hinterbliebenen Brüder ſo ſehr zu Herzen ging (Luc. 16, 27. f.). Soll aber die Mutter im Himmel ſich ſo ſehr auf den göttlichen Standpunkt geſtellt haben, daß ſie ihre Kinder ebenſo gleichmüthig wie fremde Perſonen in den Händen der göttlichen Strafgerechtigkeit ſehen kann, ſo würde theils

ein ſo entmenſchtes Weſen gerade zu ihnen in die Hölle gehören; hauptſächlich aber müßte dann derſelbe abſolute Standpunkt ſie auch dagegen gleichgültig machen, ob die ſie umgebenden Seligen zufällig ihre Kinder wären oder nicht: und doch war die Vorausſetzung, daß dieß eben nicht gleichgültig ſein werde, der Hauptbeweis für das Wiederſehen. Doch geſtehen wir: hier iſt dieſe moderne Hypotheſe aus der kirchlichen Vorausſetzung ewiger Höllenſtrafen heraus widerlegt, welche ſie doch in der Regel nicht theilt, und ſich daher durch die Hoffnung jener Muter, einſt auch ihre jetzt Strafe leidenden Kinder beſeligt bei ſich zu ſehen, nothdürftig aus der Schlinge ziehen kann."

Soweit die Kritik von Strauß. — Wir wollen nun die Hauptgedanken des obbeſagten Beweiſes noch einmal kurz zuſammenfaſſen. Sie heißen: Da der Menſch in ſich die heißeſte Sehnſucht trägt, ſeine abgeſchiedenen Lieben einſtens wiederzuſehen, und da dieß Verlangen des menſchlichen Herzens geſtillt werden muß, weil jeder Trieb der menſchlichen Natur ſeine Befriedigung findet, ſo folgt hieraus nothwendig, daß der Geiſt unſterblich iſt. — Auf dieſe Weiſe finden wir die Unſterblichkeit des Geiſtes bewieſen bei Engel in ſeiner Schrift: „Wir werden uns wiederſehen;" bei Thiele von Thielefeld: „Alfred und Ida, Briefe über Fortdauer und Wiederſehen"; bei Grävell: „Briefe an Emilien über die Fortdauer unſerer Gefühle nach dem Tode". — Nehmen wir ein wirkliches Wiederſehen an, wendet Strauß nun dagegen ein, ſo wird die Seligkeit des Wiederſehens zweifelsohne oft getrübt werden müſſen, da von den abgeſchiedenen Lieben auch Mancher den Höllenſtrafen verfallen kann. Der Geiſt des Frommen könnte demnach deſſenthalb ſeine perſönliche unendliche

Fortdauer im Jenſeits nicht wünſchen, alſo iſt er auch nicht unſterblich, da die ungetrübte Seligkeit für das menſchliche Herz jenſeits nicht immer erreicht werden kann.

Dagegen bemerken wir Folgendes: Allerdings hat das menſchliche Herz in ſich das Verlangen, einſt die Seinigen wiederzuſehen, und es iſt auch von Gott zu erwarten, daß er dieſes Verlangen, weil er es anerſchaffen, im Jenſeits ſtillen wird. Nur muß aber hier zugleich auch dieß hervorgekehrt werden: Da Gott höchſt heilig iſt, ſo kann bloß die vernünftige und ſittlich zuläſſige Sehnſucht des Frommen befriedigt werden. Es kann daher der Fromme nur begehren, mit ſeinen fromm abgeſchiedenen Lieben jenſeits in ſeliger Liebesgemeinſchaft vereint zu werden[1]). — Der beſagte Beweis iſt demnach nicht ohne allen Halt, nur dürfte er richtiger ſo geführt werden: Der Geiſt des Frommen hat das Verlangen nach ſeliger jenſeitiger Wiedervereinigung mit allen edlen Geiſtern. Da nun Gott dieſen Trieb, weil er ihn eingepflanzt, zufolge ſeiner Güte befriedigen wird, und zufolge ſeiner Heiligkeit auch befriedigen kann, ſo wird der Geiſt ohne Zweifel im Jenſeits forteriſtiren. — Was aber jenen Einwurf von Strauß betrifft, daß für den Frommen bei ſeinem Wiſſen der Verdammniß eines ſeiner Lieben eine ſelige Unſterb-

1) Dieß behauptet ſelbſt Dr. Fr. Richter, der ſonſt die individuelle jenſeitige Unſterblichkeit des Geiſtes läugnet, in ſeiner neueſten Schrift: „Vorträge über die perſönliche Fortdauer.“ Hamburg, 1855. S. 139: „Wird einmal das Jenſeits für die höhere Sphäre des geiſtigen Lebens genommen, nicht für eine müſſige Repetition des Erdenlebens in veränderter Einrahmung: ſo kann Gott auch in dieſem Jenſeits auf die irdiſchen Familien- und Freundſchaftsbande nur Rückſicht nehmen, ſoweit ſie von höherem geiſtigen Gehalt erfüllt und damit verewigungsfähig geworden ſind.“

lichkeit jenſeits nicht möglich ſei, ſo iſt die Antwort: Die Anſchauung der Trennung der Gerechten von den Ungerechten vernichtet die jenſeitige Seligkeit der Erſteren noch keineswegs, und träte die Scheidung auch zwiſchen Aeltern und Kindern ein. Denn der Menſch iſt ja nicht blos Natur- ſondern auch Geiſtweſen. Die ſinnliche Zuneigung der Natur muß demnach ſtets geregelt und beherrſcht werden nach der ſittlichen Vernunft des Geiſtes. Ein vernünftiger und ſittlicher Vater kann daher jenſeits ſeiner Seligkeit hiedurch noch nicht verluſtig werden, wenn er ſeinen Sohn von dem Himmel ausgeſchloſſen weiß. Denn hat letzterer auf Erden die ſchändlichſten Frevel gegen Gottes Heiligkeit und Güte verübt, ſo muß ja ſelber der Vater im heiligen Eifer gegen ihn ſich erzürnen, daß er nicht blos ſeine Ermahnungen, ſondern auch die göttliche Gnade, die ihn ſo oft retten wollte, bis zum letzten Augenblicke ſchnöde, ſtolz und verhöhnend von ſich gewieſen. Es kann deßhalb ſein Mitleid nimmer von der Art ſein, daß es ſeine Seligkeit in Gott gänzlich aufhebt. Der ſittliche Geiſt des Menſchen kann im Jenſeits nur das Zuſammenſein mit den Gerechten wünſchen; auch kann derſelbe nur das wollen, was Gott, der Allheilige, Allgerechte und Allweiſe will. — Dazu kömmt noch, daß nach der allgemeinen Auferſtehung der Todten der Charakter der Geſchlechtlichkeit und der Bande des Blutes modificirt ſein wird. Es heißt ja Matth. 22, 30: „Denn bei der Auferſtehung heirathen ſie nicht, noch werden ſie verheirathet, ſondern ſind wie die Engel Gottes im Himmel.“ Hierauf ſagt Chriſtus, (Matth. 12, 49—50): „Wer iſt meine Mutter und wer ſind meine Brüder?“ „Wer irgend den Willen meines Vaters im Himmel thut, der iſt mein Bruder und

Schweſter und Mutter." — Eine Mutter, welche das Bewußtſein hat, für die ſittliche Rettung ihrer Kinder alles gethan zu haben, kann daher immer im Himmel ſelig ſein, wenn auch dieſelben, weil ſie in der Unbußfertigkeit verharrten bis ans Ende, von dem Himmel ausgeſchloſſen ſind. Sie iſt deßhalb noch nicht entmenſcht, wenn ihr Mitleid ein vernünftig gemäßigtes iſt. Denn zur Menſchlichkeit gehört ja nicht der Charakter, den im Böſen Verſtockten, den durchwegs Unverbeſſerlichen fortan zu lieben, und mit ihm auf ewig in der innigſten Gemeinſchaft leben zu wollen. Es iſt demnach die jenſeitige perſönliche Seligkeit des frommen Geiſtes immerhin möglich, wenn auch nicht alle ſeine abgeſchiedenen Lieben in's Himmelreich aufgenommen werden ſollten.

II. Die Nothwendigkeit einer ſittlichen Vergeltung als Grund für die Fortdauer nach dem Tode.

Dieſer Beweis ward bisher (nach Strauß' Darſtellung, Gl. II., S. 706 f.) auf folgende Momente gegründet. 1) „Das häufige Mißverhältniß des äußern Zuſtandes der Menſchen in dieſem Leben mit ihrem innern Werthe gleicht ſich mittelſt der Idee eines gerechten Gottes in der Vorſtellung eines künftigen Vergeltungszuſtandes aus (nach Athenagoras de resurrect. mort. 18.)." 2) „Für die Frommen iſt die Ausſicht auf jenſeitige Schadloshaltung der einzige Troſt in den Leiden dieſes Lebens." (Calvin, instit. III., 9, 6,). 3) „Ohne die Ausſicht auf die Preiſe eines ewigen Lebens würde der Menſch nicht im Stande ſein, den Forderungen Gottes nachzukommen (F. Socin. Christ. relig. breviss. instit. Bibl. Fr. Pol. I. p. 651.)." 4) „Auch Leibnitz war der Meinung, ohne die Ueberzeugung von einer Vergeltung nach dem Tode zur Grund-

lage zu nehmen, laſſe ſich keine Sittenlehre zu Stande bringen, und komme der Glaube an Gott und ſeine Vorſehung in Gefahr, da ſich die göttliche Gerechtigkeit in dieſem Leben nicht bethätige.“ (Epist. ad Bierling. Leibnilii epp. ad divers. ed. Kortholt, IV., p. 80.)

Strauß ſucht nun das Argument von Leibnitz alſo zu widerlegen (Gl. II., S. 707 f.): a) Bierling ſagt: „Er wünſchte „die letztere Aeußerung von Leibnitz“ mit der Einſchränkung verſtehen zu dürfen, daß die Gottheit in dieſem Leben nicht immer Vergeltung übe; denn oft ſei dieß doch gewiß recht augenſcheinlich der Fall, und wenn wir es nicht immer wahrnehmen, ſo ſei wohl nur die Schwäche unſerer Vernunft daran Schuld, welche die Mittel und Wege der göttlichen Vergeltung nicht gehörig kenne.“ b) „Auch Leibnitz ſelbſt ſah gar wohl ein, daß Luſt am Guten als ſolchem und Unluſt am Böſen die wahre, und wo ſie ſich entwickelt finde, für ſich zureichende moraliſche Triebfeder ſei; aber nicht Alle ſtehen durch Natur und Erziehung auf dieſer Stufe, und für ſolche, meinte er, ſei die Ausſicht auf die jenſeitige Vergeltung ein unentbehrlicher Zügel.“ (Leibnit. diss. epistolica ad Hanschium de philos. Platonica (epp. ad div. III., p. 68.) c) Spinoza endlich äußert ſich hierüber: „Gewiß, wer „ein Verbrechen“ nur aus Furcht vor Strafe unterläßt, der handelt nicht aus Liebe, und iſt nichts weniger als tugendhaft.“ (Spinoza, epist. XXXIV.) Nun ruft Strauß triumphirend aus, Gl. II., S. 710: „Dieß iſt das moderne Tugendevangelium, gegen welches die aus der Vergeltung gezogenen Unſterblichkeitsbeweiſe wie ſchmutzige Wäſche gegen Schnee ſich ausnehmen.“ (!?) Hierauf faßt Strauß, Gl. II., S. 712, ſeine Gegenbemerkung

noch kurz ſo zuſammen: „Wer die Behauptung noch in den Mund nehmen mag, daß es in dieſem Leben dem Guten ſo oft ſchlecht, dem Schlechten gut gehe, und darum eine künftige Ausgleichung nothwendig ſei, der zeigt nur, daß er das Aeußere vom Innern, den Schein vom Weſen, noch nicht unterſcheiden gelernt hat.“ „Ebenſo, wer für ſich ſelbſt noch der Ausſicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der ſteht noch im Vorhofe der Sittlichkeit, und ſehe zu, daß er nicht falle.“ Dann Gl. II., S. 713: „Wer immer nur ſchafft, daß er ſelig werde, der handelt doch nur aus Egoismus.“ Schließlich ſtellt Strauß ſich ſelber die Frage: „Aber iſt es denn möglich, daß der Menſch ohne alle Rückſicht auf ſein eigenes Wohlergehen handle? Nein! ſagen auch wir mit Leibnitz; aber ſittlich iſt ein ſolches Handeln, wenn es, abgeſehen von den endlichen Zwecken, welchen es dient, in moraliſcher Hinſicht Selbſtzweck iſt, d. h. die Glückſeligkeit als immanentes Moment, als das von der Kraftäußerung unzertrennliche Kraftgefühl, in ſich ſchließt; ſucht es dagegen für ſeinen moraliſchen Werth einen außerhalb ſeiner liegenden Lohn, ſo iſt es unſittlich, ohne Unterſchied, ob es dieſen Lohn in dieſem oder in einem andern Leben erwarte. Denn was iſt Unſittlichkeit anderes, als daß Tugend und Glückſeligkeit in einem Menſchen noch zweierlei ſind.“

Wenn Strauß meint: er könne den Unſterblichkeitsbeweis aus der Vergeltung durch die Behauptung auflöſen, daß die ſittliche Vergeltung auf Erden ſich bereits jederzeit und vollſtändig vollziehe, ſo dürfte ihn die Geſchichte wohl eines Andern belehren, nicht minder auch Kant (der doch gewiß für die Reinheit der ſittlichen Triebfeder geeifert),

und ebenſo die Stoiker, die den Selbſtmord ſogar für erlaubt hielten, ſobald es einem Weltweiſen nicht länger mehr möglich wäre, ſich mit Würde und heiterer Seelenruhe in gedrückten Verhältniſſen behaupten zu können. Man muß vielmehr dieß ſagen: Gerade deßhalb, weil die Vergeltung ſich nicht vollſtändig in dieſem Erdenleben vollzieht, verfiel ja der Menſchengeiſt auf ein Jenſeits, da er einen ſeinen ſittlichen Verdienſten entſprechenden Zuſtand durch ſeinen Glückſeligkeitstrieb zu beanſpruchen ſollicitirt wird. — Uebrigens iſt Strauß im Irrthum, wenn er die Anſicht hegt, die Glückſeligkeit beſtehe nur im Innern, und nicht auch im Aeußern. Denn Frage: Wie kann da ein glückſeliger Zuſtand des Frommen ſtattfinden, wenn er in ſeinen äußern Lebensverhältniſſen verachtet, verläumdet, verſpottet und verfolgt wird? wenn er in Armuth, Bedrückung und Krankheit ſchmachtet? Wohl kann ein Märtyrer innern Frieden des Geiſtes in reichlicher Fülle genießen, d. h. er kann ſelig ſein, aber deſſenthalb iſt er noch nicht glückſelig, wenn äußerlich die Qualen der Henker ihn peinigen. Oder konnte Polycarpus die brennenden Schmerzen ſeines Leibes auf dem flammenden Scheiterhaufen negiren? Oder hat etwa Chriſtus, der vollkommene Gerechte, am Kreuze ſeine großen körperlichen Leiden verhehlt? Der Menſch iſt ja nicht blos Geiſtweſen, ſo, daß er ſich mit dem Bewußtſein: recht gehandelt zu haben, und mit dem innern freudigen Beifall des Gewiſſens [1]), allein begnügen könnte: er iſt auch Naturweſen

1) Auch Richter meint („Vorträge über d. perſönl. Fortdauer" S. 292): „Gott iſt vielmehr darin immer und überall der Gerechte, daß er an die Natur des Guten die Selbſtveredlung deſſen, der es vollbringt, an die Natur des Schlechten die Selbſtverſchlimmerung geknüpſt hat.

und ſeine Leiblichkeit ſeufzt gleichfalls nach Beſeligung und Befreiung von jeglichem äußern drückenden Zuſtande. Indeß auch die innere Seligkeit des ſittlichen Geiſtes ſelbſt kann in ſolchen Lagen der Qualen nimmer eine vollendete, d. h. eine ganz ungetrübte ſein. Denn es iſt zu beachten, daß der Geiſt doch das obwaltende Mißverhältniß zwiſchen ſeinem ſittlichen Verdienſt und ſeinem äußern Leidenszuſtand fühlt, wenn er ſich auch hierbei in den göttlichen Willen ergiebt. Dieß Fühlen des Mißverhältniſſes aber iſt immerhin unangenehm. — Hierauf iſt der Geiſt als intelligente Creatur zur Vollendung ſeines Daſeins an Gott angewieſen, da er nur in Gott, ſeinem Schöpfer, ſein höchſtes Gut finden kann. Der Geiſt wird demnach nur in der Vereinigung mit Gott vollkommen ſelig. Deßhalb muß er allerdings ſeinen abſoluten Lohn außer ſich ſuchen. Nach Strauß iſt freilich dieſe Vereinigung des Geiſtes mit Gott in einem Jenſeits nicht erſt nöthig, da ſie nach ihm ſchon zufolge ſeines moniſtiſchen Standpunktes im Dieſſeits ſtattfindet, aber nur ergiebt ſich bei ſeiner Anſicht das Ungereimte, daß Gott ſelber auf dieſe Weiſe in einem unſchuldig verfolgten Menſchengeiſte leidet, und

Ein höherer Lohn iſt für die Engel im Himmel, eine höhere Strafe für die Teufel in der Hölle nicht zu erſinnen, als die Vergeltung, womit jede That auf ihren Urheber ſelbſt zurückwirkt.“ Hierüber nur ſoviel: Iſt die reale Verbindung des reinen ſittlichen Geiſtes mit Gott, dem Urquell aller Heiligkeit, ſelber für ihn nicht auch eine Selbſtveredlung und als Zielpunkt nicht ein höherer Lohn, als das alleinige Bewußtſein: recht gehandelt zu haben? — Ferner iſt die freithätige vollendete Selbſttrennung des böſen Geiſtes von Gott, ſeinem Schöpfer, für ihn nicht auch eine Selbſtverſchlimmerung, und ſeine gänzliche Ausſchließung von Gott, als dem höchſten Gute, nicht noch eine härtere Strafe, als das bloße Bewußtſein ſeiner Schlechtigkeit?

ſich ſelber hiefür auch belohnt, da ſein Weſen ſich in demſelben perſonificirt hat. — Iſt jedoch das Jenſeits gegründet, wie wir gleich anfangs erwieſen, wer wird alsdann bei geſundem Verſtande dieß noch „Unſittlichkeit“ nennen: wenn der ſittliche Geiſt außer ſich von dem überweltlichen Gott, der allein das allervollkommenſte Weſen iſt, eine Beſeligung erwartet? Iſt der Geiſt von Gott geſchaffen und ſomit von ihm bedingt, wie ſollte er dann ſich ſelber vollkommen zu beſeligen vermögen? So lange der Geiſt nicht Gott ſeinen Schöpfer, den Unbedingten, unmittelbar ſchaut, ſo iſt ſein Erkenntnißſtreben nicht vollendet, und ſo lange der Geiſt nicht das Bewußtſein und die Verſicherung hat, von Gott geliebt zu werden, welche letztere nur in der realen unmittelbaren Vereinigung mit Gott erreicht werden kann; ſo lange iſt er nimmer vollkommen ſelig. Das Ziel der Liebe iſt ſtets Vereinigung mit einem Weſen außer ſich [1]). Daher ſtrebt auch der Geiſt in ſeiner Liebe Gottes zur Vereinigung mit ihm.

Daß der innere Beifall des Gewiſſens wohl jederzeit Folge von einer ſittlichen Handlung und ein Theil der Seligkeit des Geiſtes iſt, dieß läugnen wir nicht, aber

1) Richter ſagt (Vorträge über d. perſönl. Fortd. S. 322): „Daß es für die Tugend überall keinen andern Lohn, für Laſter und Ruchloſigkeit keine andere Strafe geben könne, als die, welche im Verdienſt wie in der Schuld ſchon an und für ſich ſelbſt liegen, dieſer Gedanke hat ſich bereits vor Hunderten von Jahren denkenden Männern von ſelbſt aufgedrängt.“ Allein wir fragen hier: Soll man den Werth der Verdienſte Anderer nicht zur äußern Anerkennung bringen? Wozu ſetzt man dann edlen Charakteren Denkmäler? — Hierauf: Würde die innere Strafe allein genügen, wozu ſtraft der Staat noch äußerlich die Verbrecher? Handelt er etwa hierbei ungerecht? Oder ſoll man den Raubmörder frei laufen laſſen ohne äußere Strafe, deßhalb weil er ſchon innerlich durch Gewiſſensvorwürfe beſtraft iſt?

deßhalb ſind Tugend und Glückſeligkeit doch noch nicht einerlei. Denn Tugend iſt Kampf für das Gute, Streben nach Sittlichkeit, Glückſeligkeit dagegen äußerer und innerer angenehmer Genuß des ſittlich Errungenen. Es iſt daher der Sittliche nicht immer ſchon zugleich auch glückſelig. Nur dieß iſt wahr, daß der Sittliche immer zugleich innerlich ſelig iſt. — Unſittlich iſt jedoch nur der, welcher das göttliche Geſetz entweder factiſch oder im Gedanken verletzt, oder es nicht mit der ihm gebührenden Geſinnung der Achtung vollzieht, aber keineswegs jener, der Gott und ſein Geſetz achtet, und hiebei für ſein ſittliches Verdienſt im Jenſeits einen Lohn von Gott erwartet. Wie ſollte dieß „egoiſtiſche“ (bloß ſelbſüchtige und mercantiliſche) Geſinnung ſein? Der Gerechte dieſer Art macht ja nimmer ſein Ich zum alleinigen Mittelpunkte all ſeiner Beſtrebungen? Auch ſchätzt er ſein Ich nicht höher, als Gottes abſolutes Ich. Er erkennt vielmehr in Demuth nur in Gott ſeinen wahren Beſeliger. Es iſt demnach die Tugend des Menſchengeiſtes noch keineswegs eigennützig, wenn er bei der Selbſtbeſtimmung ſeines Willens zur guten Handlung auch auf den Lohn bei Gott Rückſicht nimmt. Denn wozu hätte Gott ihm den Glückſeligkeitstrieb wohl eingeſchaffen? Es hat ſomit Gott ihm dieſen Lohn ſelber beſtimmt. Der Menſchengeiſt handelt daher nur der Idee Gottes gemäß, wenn er darnach verlangt und ſtrebt. Denn ohne alle Rückſicht auf jenſeitigen Lohn kann der Menſchengeiſt nie handeln, eben deßhalb, weil er Creatur iſt, und ſeine Vollendung in Gott hat. Abſolute Uneigennützigkeit iſt nur bei Gott, weil er das allervollkommenſte Weſen iſt, und demnach keines Gutes von Außen bedarf. Bei dem kreatürlichen Menſchengeiſte aber wird das Motiv der Achtung und Liebe Gottes

immer auch mit dem Motiv der Glückſeligkeit vereint ſein müſſen, ſo lange er ſeiner Weſenheit gemäß zu glauben ſollicitirt wird, daß Gott ſein höchſtes Gut iſt. Eigennützig würde der Geiſt des Frommen nur alsdann ſein, wenn er Gott rein als Mittel gebrauchen wollte zur Erreichung des ſeligen Zuſtandes jenſeits, ohne alle Achtung und Liebe gegen Gott, und ſeinen heiligen Willen[1]). Wer demnach alle Rückſicht des Menſchen auf ſein Ich abſchneiden wollte, der müßte ihm auch die vernünftige Selbſtliebe verbieten.

Strauß entgegnet II. S. 714 weiter: „Der Vergeltungsbeweis führt für ſich nur unbeſtimmt auf eine Verlängerung des menſchlichen Daſeins nach dem Tode. Denn weil er vor dem Vorhang noch keine Ausgleichung des Zuſtandes mit der Würdigkeit wahrzunehmen behauptet, ſo will er, daß ſie hinter demſelben vor ſich gehe; daß ſie aber in's Unendliche fortgehe, kann er nicht verlangen. Sondern gar wohl könnten die Seelen drüben, nachdem ſie gehörig abgelohnt und abgeſtraft wären, ſofort abgethan werden." Allerdings berückſichtigt der Vergeltungsbeweis, wie er bisher geführt worden, nur das Moment, daß das Mißverhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, das hier auf Erden oftmals ſtattfindet, aufgehoben, oder

1) Richter hat Unrecht, wenn er („Vorträge über d. perſönl. Fortd.," S. 55) behauptet: „Der falſche Unſterblichkeitsglaube" (d. i. an eine jenſeitige perſönliche Fortdauer des Geiſtes) „verdankt ſein Entſtehen weniger der Unwiſſenheit, der Unkunde und dem Irrthum, als der egoiſtiſchen, niedern Denkweiſe der Menſchen." Wäre dieß wahr, wie kömmt es dann, daß auch die Böſen die perſönliche Unſterblichkeit des Geiſtes glauben, da ſie doch im Jenſeits nichts weniger als einen Lohn zu erwarten haben? Oder glauben ſie etwa nicht daran? Wozu fürchten ſie dann das Jenſeits?

daß ein unſchuldig Leidender wenigſtens jenſeits belohnt werden müſſe. Man hat hiermit freilich noch nicht dargethan, daß die Vergeltung jenſeits auch in's Unendliche fortgehen müſſe. Allein, daß Letzteres ſtattfinden werde, dieß zu ſchließen, veranlaßt uns der Gedanke: daß die Vergeltung für den ſittlichen Geiſt jenſeits nur in der ſeligen Vereinigung mit Gott beſtehen könne, weil dieß das Endziel der vernünftigen und freien Creatur iſt. Denn ſo wie ſie aus Gott durch die Schöpfung hervorgegangen, ſo muß ſie wieder in Gott, ihren Urheber, eingehen, um die Vollendung ihres Daſeins zu gewinnen. Iſt nun die Vollendung der ſittlichen Creatur die Vereinigung mit Gott, ſo muß der Geiſt nothwendig ewig fortbeſtehen, da auch ſein höchſtes Gut ewig fortbeſteht. Hierauf hat der ſittliche Geiſt ſich durch ſeine Tugend und Frömmigkeit ja Gott, den Unendlichen, als Beſeliger verdient, mithin muß conſequent ſein Lohn auch unendlich ſein, weil eben ſein Lohn der iſt: die Vereinigung mit Gott, dem Unendlichen. — Dieſe Vereinigung des ſittlichen Geiſtes mit Gott muß aber auch aus dem Grunde ewig fortwähren, indem der Geiſt nimmer ſonſt bei dem Bewußtſein einer künftigen Auflöſung ſeiner Exiſtenz in Gott ſeine vollendete Beſeligung finden könnte. Dieſe ſoll er jedoch erreichen, da ſie ſeine Beſtimmung iſt. Das hatte bereits Tullius erkannt, da er L. 2. c. 27 ſagt: „Si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est ne aliquando, amissis illis, sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest.“ — Endlich fragen wir: Würde es nicht der

unendlichen Güte Gottes widerſprechen, wenn er das Sein eines ſittlichen Geiſtes, der ihn innigſt liebt, nach einiger Zeit der Belohnung wieder vernichten wollte? Gewiß. Der Geiſt des Frommen trägt ja das Verlangen nach ewiger Glückſeligkeit, und nicht bloß von langer Dauer in ſich. Das iſt die Stimme faſt aller Völker. Mithin iſt dieß Verlangen nach ewiger Glückſeligkeit kein zufälliges, ſondern ein natürliches, ein von Gott ſelber anerſchaffenes. Daher wird Gott ohne Zweifel es auch befriedigen, da er ſonſt ſich ſelber widerſprechen und aufhören würde, höchſt gütig zu ſein. — Was aber die Bemerkung Strauß' über die perſönliche Unſterblichkeit des böſen Menſchengeiſtes betrifft, ſo erwidern wir: Würde die Strafe des Böſen jenſeits auch lange Zeit währen, ſo wäre er hiermit doch nicht genügend abgeſtraft. Denn es iſt zu erwägen, daß er die unendliche Würde Gottes verletzt, und ſomit eine unendliche Schuld ſich zugezogen, daher denn auch die Strafe unendlich ſein muß; umſomehr, da er in ſeiner trotzigen und hochmüthigen Unabhängigkeitsſucht nie den Sinn hat, zu Gott zurückzukehren, wenn er ihn auch erlöſen wollte. Iſt aber die Strafe eine unendliche, ſo muß auch der Geiſt des Böſen unendlich, d. h. ewig fortexiſtiren. Würde uns aber hier Strauß die Frage ſtellen: Allein wie reimt ſich die Forterxiſtenz eines ewig unſeligen Geiſtes mit der abſoluten Liebe Gottes? ſo iſt unſere Antwort: die abſolute Liebe Gottes wird hiedurch nicht verletzt. Denn auch die Exiſtenz, welche der böſe Menſchengeiſt zwar verwirkt, und welche Gott ihm bei alledem läßt, iſt noch etwas Poſitives, eine Wohlthat in einer gewiſſen Beziehung,[1]) da ſie ein Zeugniß iſt, daß Gott ihn ſeiner Weſenheit gemäß als frei gewähren ließ.

1) Joannes Damasc. Contra Man. c. 69.

III. Der teleologiſche Beweis für die unendliche Fortdauer des Menſchengeiſtes von Seite ſeiner unendlichen Anlage.

Dieſen Beweis hat J. H. Fichte (in ſ. Werk: „Die Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer," S. 107 f. 1. Aufl.) in folgender erneuter Faſſung geführt: „Die Beſtimmung des perſönlichen Individuums iſt, ſeine geſammte Anlage zu verwirklichen, ſich auszuleben. Dieß geſchieht nun bei keinem Menſchen in dieſem Leben: folglich muß noch ein anderes nachkommen, worin es geſchehen wird."

Strauß entgegnet hier II., S. 715: „Dieſes Argument beruht auf dem allgemeineren, daß die Entfaltung der Anlagen der Geſchöpfe göttlicher Zweck iſt, ein göttlicher Zweck aber nicht verfehlt werden kann. Allein von der Unrichtigkeit dieſes Schluſſes können wir uns an jedem Chriſtbaum überzeugen, den wir anſtecken, an jeder Portion Caviar, die wir verſpeiſen: da in dieſer die Anlage zu Hunderten von Fiſchen, in jenem zur himmelhohen Tanne lag, die nun beiderſeits nicht zur Entwickelung kommen, ohne daß wir uns deßhalb bemüſſigt ſähen, eine jenſeitige für ſie zu poſtuliren." Hierauf bemerkt Strauß weiter II., S. 715 f.: „Doch man macht uns aufmerkſam, daß ja nicht von der Anlage aller Naturweſen überhaupt, ſondern beſtimmt nur von dem intelligenten Individuum geſagt ſei, ihr müſſe nothwendig Friſt zu voller Entwickelung gegeben werden; und zwar ſetzt man hinzu, ſei ihre Anlage eine unendliche, ſie ſchließe eine unerſchöpfliche Fülle innerer Lebensbeſtimmungen in ſich." (Jul. Müller, theol. Stud. u. Krit. 1835, S. 774). — „Allein woher weiß man denn von dieſer Unerſchöpflichkeit der menſch-

lichen Anlage? Aus der Erfahrung nicht; dieſe lehrt vielmehr, daß bei denjenigen Individuen, welche dem Maximum der phyſiſchen Lebensdauer nahe kommen, auch die geiſtige Anlage ſich erſchöpft. Mit 80 Jahren hatte ſelbſt ein Goethe ſich ausgelebt.“ — „Doch an und für ſich iſt die Behauptung einer Unendlichkeit der geiſtigen Anlage des Individuums eine leere Abſtraction. Gerade in den Schranken der Anlage beſteht ja die Individualität.“ — Dann II., S. 717: Es bliebe ſomit vom teleologiſchen Beweiſe nur ſo viel, „daß Individuen, deren Geſammtanlage ſich nachweislich bis zum Tode noch nicht vollſtändig entwickelt hatte, noch nach demſelben bis zur Vollendung dieſer Entwickelung fortdauern müßten.“ — „Allein ſofern ſie an einer Krankheit geſtorben ſind, ſo war doch wohl ihr Lebenskeim ebenſo nur für eine kürzere Entwickelung angelegt, wie der jener Andern für eine längere.“ Aber wendet man ein: „Welcher Entwickelungen mußte nicht die Seele eines Spinoza noch fähig ſein! — Wenn nur nicht hiebei ſchon wieder vorausgeſetzt würde, was doch erſt bewieſen werden ſoll, daß die Seele ein vom Körper ſo geſchiedenes Weſen ſei, um, wenn dieſer ſich ausgelebt hat, noch etwas für ſich übrig zu haben.“ Endlich II., S. 718: „Nur die Anlage der Gattung iſt unendlich und unerſchöpflich (obwohl auch ſie nur im relativen Sinne, da abſolute Unendlichkeit allein dem Univerſum zukommt): die des Einzelweſens, als Momentes der Gattung, kann nur eine endliche ſein; und ebenſo iſt nur die Entfaltung von jener ſchlechthiniger, die von dieſer blos beziehungsweiſer Zweck. Mithin auch hier von Seiten des Glaubens dieſelbe Verwechſelung zwiſchen Gattung und Individuum, wie in der Chriſtologie.“

Dagegen bemerkt Jul. Müller (a. a. O. S. 773): „Im eigentlichen Naturgebiete iſt es nicht das Individuum, ſondern die Gattung, welche ihre Fülle offenbaren und ſich ausleben will im Entſtehen und Vergehen der Einzelnen: in der Sphäre des Geiſtes, der Perſönlichkeit, muß dieſe Nothwendigkeit, die innere Anlage zu verwirklichen, dem Individuum zugeſchrieben werden.“ Strauß erwidert jedoch II. S. 719: Es beſteht „der Unterſchied zwiſchen dem Verhalten des menſchlichen und des Naturindividuums zu ſeinem Gattungsbegriffe lediglich darin, daß dieſer im Menſchen nicht blos als ſeiender, ſondern zugleich als ſich wiſſender, mithin als Begriff, lebt; woraus aber für einen Unterſchied in der Dauer der beiderſeitigen Individuen nicht das Mindeſte folgt.“

Wir ſagen: Allerdings iſt Wahres an dem richtig geführten teleologiſchen Beweiſe für die perſönliche Unſterblichkeit des Geiſtes. Denn richtig iſt der Ausgangspunkt, daß die Entfaltung der Anlagen der Geſchöpfe ein göttlicher Zweck ſei. Ein ſolcher kann nicht verfehlt werden. Nur muß hiebei zugleich bemerkt werden, daß bei dem Menſchen die Entfaltung der einen Anlagen relativ, der andern dagegen abſolut nöthig ſei. Schon Chriſtus ſagte (Luc. 10, 42): „Nur Eines iſt nöthig.“ Es iſt demnach ohne Zweifel die Beſtimmung des perſönlichen menſchlichen Individuums, ſeine geſammten Anlagen für die höhere intelligible Welt, d. h. die religiöſe und ſittliche Anlage zu verwirklichen [1]), da es als freies Sein Gott dem mora-

1) Jene Anlagen, welche bloß für die zeitlichen Bedürfniſſe des Erdenlebens nöthig ſind, brauchen allerdings nicht von jedem Einzelgeiſte im Jenſeits entwickelt zu werden. — Wenn dagegen ein einzelnes Naturindividuum frühzeitig vergeht, ohne ſeine Anlage ganz entfaltet zu haben,

liſchen Weltregenten ja auch Rechenſchaft über die Erreichung ſeines höchſten Lebenszweckes ablegen muß. Da nun dieſe Entfaltung auf Erden durch den leiblichen Tod bei manchen menſchlichen Individuen unterbrochen wird, ſo muß es noch ein anderes Leben geben, wo dieſe Entfaltung erzielt werden kann. Dieß anzunehmen, iſt der göttlichen Weisheit entſprechend. — Es iſt bei dieſem Argument vor allem Rückſicht genommen auf Kinder, die da frühzeitig oft vom Tode dahingerafft werden, bevor ſie noch zum Gebrauch ihrer Vernunft gekommen. Es läßt ſich hier mit Recht ſchließen, daß die Entwickelung ihres vernünftigen Selbſtbewußtſeins und ihrer ethiſchen Freiheit jenſeits vor ſich gehen werde, da nur ein intelligentes Weſen, welches ſich frei für Gott entſchieden, der ſeligen Vereinigung mit Gott fähig und würdig iſt[1]. — Allein es werden uns hier Manche fragen: Wie kann aber der teleologiſche Beweis für die Unſterblichkeit ſolcher Menſchengeiſter gelten, die auf Erden bereits ihre Bildungsſchule durchgemacht? Dieſe haben ja im Diesſeits das Ziel der ſelbſtbewußten und freien Entſcheidung für Gott ſchon erreicht. Für ſie iſt demnach die geſammte höhere Anlage entwickelt, und es giebt keinen Grund mehr für ihre jenſeitige unendliche Fortdauer. Hierauf iſt unſere Antwort: Die religiöſe und ſittliche Anlage des frommen gereiften

ſo wird deſſen Zweck durch ein anderes Naturindividuum erreicht im Organismus der Gattung; es braucht daher deßhalb nicht, wie Strauß hämiſch folgert, eine jenſeitige Entwickelung für daſſelbe poſtulirt zu werden, umſoweniger, da es nur Anlage für die Zeitlichkeit beſitzt, und als nicht ſelbſtbewußt und unfrei davon keine Rechenſchaft abzulegen hat.

1) Daß jedoch der Geiſt ein vom Körper unabhängiges Leben beſitze, und ſomit nach dem Tode deſſelben noch forteriſtiren könne, werden wir weiter unten beweiſen. Hier ſetzen wir es indeß voraus.

Geiſtes hat allerdings ihr Ziel im Dieſſeits der Hauptſache nach erreicht — nämlich in der ſelbſtbewußten, freien und permanenten Entſcheidung für Gott. Allein hiermit hat ſich aber die religiöſe und ſittliche Anlage des Geiſtes noch keineswegs ausgelebt und erſchöpft, da Gott, ſein höchſtes Gut und Ideal der Heiligkeit, ja ein unendliches Weſen iſt. Es iſt mithin im Jenſeits ſtets ein Wachsthum ſowohl für die Erkenntniß, als für die Liebe Gottes von Seiten des Geiſtes denkbar. Je tiefer aber ferner der Geiſt das Weſen Gottes erfaßt, deſto inniger fühlt er ſich ſollicitirt, Gott zu lieben; und deſto tiefer erfaßt er auch die Weltcreatur. Es iſt daher für den Geiſt bei ewiger Exiſtenz nichts weniger als langweilige Einförmigkeit zu fürchten.

Wenn aber Strauß meint: Es folge aus dem Unterſchiede zwiſchen dem Naturindividuum und dem menſchlichen Geiſte nicht das Mindeſte für die Dauer des letzteren: ſo irrt er gewaltig. Denn er überſieht Folgendes: In der Naturwelt iſt das Einzelne (das Individuum) nicht ſtrenge für ſich, ſondern mehr ein Sein für Anderes (Mittel). Die Totalität der Natur muß daher ſtets blos ihren Zweck erreichen; hiebei kann das Einzelne, wenn es nicht mehr als ſolches, als Mittel, dem Allgemeinen (dem Ganzen) zu dienen fähig iſt, allerdings vergehen, und in ein anderes Mittel ſich transformiren. Deßhalb wird das Einzelne (das Naturindividuum) von vergänglicher Dauer ſein. Denn das Einzelweſen hat hier nur die Beſtimmung: eine vorübergehende Erſcheinung zu ſein, weil es blos ein Moment in der Entwickelung des ganzen Naturlebens iſt. — Aber nicht ſo iſt es bei dem Geiſte. Jeder Einzelgeiſt iſt Selbſtzweck, weil er eine Monade und nicht eine Beſonderung (ein Individuum) einer allgemeinen Geiſtesſubſtanz iſt, mithin ein Sein für ſich ſtrenge, wie das Bewußtſein

ſeiner Freiheit bezeugt. Er iſt Einheit und Ganzheit. Er muß ſich daher auch ſelbſt vollenden. Er iſt nicht ein bloßes vorübergehendes Mittel für die Menſchheit. — Kann er ſich nun im Dieſſeits nicht vollenden, ſo muß er es im Jenſeits können, da er nicht blos Anlagen für die Zeitlichkeit, wie das Thier (das ſubjective Naturindividuum), ſondern auch für die Ewigkeit beſitzt. Er weiß nicht blos um die Erſcheinungen der Sinnenwelt, wie die Thierſeele, ſondern auch um die überſinnliche Welt, da er Sinn für Gott und götliche Dinge hat, d. h. Vernunft, die Anlage für das Unendliche. Er kann zwar Gott als Sein durch Sich nicht ausdenken, aber doch immer mehr und mehr begreifen, und inſofern iſt ſeine Anlage unendlich. Somit iſt er nicht blos für die irdiſchen Zwecke der dieſſeitigen Menſchengattung, ſondern auch für eine höhere Welt, für das jenſeitige Leben in Gott beſtimmt. Er muß eben deßhalb unſterblich ſein [1]).

Würde man den Charakter der Naturgattung auch auf dem Geiſtesgebiet geltend machen, auf ſolche Weiſe: daß nur die menſchliche Gattung ihre Beſtimmung, mithin ihre Entwickelung ſowie den Fortſchritt zu erreichen brauchte, ſo

---

1) Mit uns ſtimmt auch Dr. Uſchold (in dem von ihm fortgeſetzten und vollendeten „Philoſophiſchen Real-Lexikon von Furtmair, 1855." IV. Bd. S. 11) überein. Er ſagt mit Recht: „Da die menſchliche Seele in geiſtiger und ſittlicher Beziehung Anlagen und Kräfte beſitzt, welche über dieſes Erdenleben hinausweiſen, ſo muß ſich auch ihr Leben über daſſelbe hinauserſtrecken, es muß, da jede Kraft und Lebensäußerung im ganzen Univerſum ihren Zweck hat, auch ihr die Möglichkeit geboten ſein, jenen Zuſtand der geiſtigen und ſittlichen Vollkommenheit, der Erkenntniß und Liebe Gottes, deſſen ſie fähig iſt, zu erreichen, welchen ſie in dieſem Zeitleben, wenn ſie auch zu der höchſten Bildungsſtufe gelangt, und durch weiſe Benützung aller Verhältniſſe noch ſo weit fortſchreitet, nie erreicht."

wäre hiermit ohne Zweifel das Wort dem moraliſchen Indifferentismus für den menſchlichen Einzelgeiſt geſprochen, da es alsdann für ihn gleichgültig wäre, ob er mehr oder weniger veredelt, oder ob er gar ſittlich verderbt in das Jenſeits überginge, indem ohnehin, wie Feuerbach es wirklich behauptet, die Mängel und Laſter der Einzelnen durch die entgegengeſetzten Tugenden der Andern ausgeglichen werden, ohne daß jene es benöthigen, freithätig auch mit der Geſinnung in dieſelben einzugehen.

Strauß geht nun zur Erörterung der einzelnen Hauptmomente des teleologiſchen Beweiſes über, II. S. 719: „Nach den verſchiedenen Seiten der geiſtigen Anlage des Menſchen läßt ſich der teleologiſche Beweis für ſeine Unſterblichkeit in verſchiedene Particularbeweiſe zerlegen." Er ſtellt zuerſt den teleologiſchen Beweis dar, *wie derſelbe a) von der Seite des Wiſſens geführt wird*. II. S. 719: „Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich Alles wiſſen, ſagt Wagner, und hofft darum auf unendliche Fortdauer nach dem Tode." Hierauf erwidert Strauß, II. S. 719: „Der Mann wäre auf das **non multa, sed multum** zu verweiſen. Wer Eins recht weiß, weiß Alles, und kann in dieſer Rückſicht getroſt ſterben." — Indeß die Bemerkung Wagner's hat auch etwas Wahres an ſich. Denn, daß der creatürliche Menſchengeiſt die Sehnſucht hat, ſeinen Wiſſenstrieb zu befriedigen, läßt ſich wohl von Niemand läugnen. Und ebenſo gewiß iſt es, daß dieſe Befriedigung für ihn nur in der unmittelbaren Anſchauung des Abſoluten ſelber, als des letzten Grundes alles Weltdaſeins möglich iſt, da er nur dann erſt die Harmonie und den Zuſammenhang des Weltganzen zu überſchauen, und vollkommen zu begreifen, ſowie auch zu

erkennen im Stande ſein wird: warum er ſelber gerade dieſe und keine andere Stelle im Organismus der Weltgeſchichte einnahm. Iſt nun dieſe vollendete Erkenntniß im Erdenleben nicht erreichbar, ſo muß ſie für den wiſſensbegierigen Geiſt im künftigen Leben eintreten, damit er ſeine volle Beſeligung finde. Daher muß er denn auch unſterblich ſein. — Denn warum ſollte Gott den Wiſſenstrieb des Geiſtes im Jenſeits nicht befriedigen, wenn er ihm denſelben doch eingepflanzt hat? Dazu kommt: der Geiſt erſchließt und trägt wohl die Idee des unbedingten Weſens in ſich, aber er wünſcht auch daſſelbe, weil es ſein ſchöpferiſches Princip iſt, unmittelbar zu ſchauen, und mit ihm in einen realen Lebensverkehr zu treten. — Auch hat der Geiſt als Sein nicht durch Sich das Verlangen: Gott als Sein ſchlechthin, welches ſein eigenes Weſen unmittelbar ſchaut in der Dreiperſönlichkeit, in lebendiger Gegenwart unmittelbar noch deßhalb zu ſchauen, weil er ſein Sein im Ichgedanken wohl aus der Erſcheinung: cogito, ergo sum, erſchließt, aber ob ſeiner Bedingheit nicht unmittelbar zu ſchauen vermag. Er ſucht demnach hiefür in der unmittelbaren Anſchauung Gottes, als des Seins durch Sich oder als des Seins ſchlechthin ſeine Entſchädigung. Sollte nun dieß höchſte Erkenntnißſtreben des Geiſtes ungeſtillt bleiben, wenn Gott die Erkenntniß der Wahrheit will? Gewiß nicht. Somit wird der nach höchſter Erkenntniß ſtrebende Geiſt auch jenſeits fortexiſtiren, da dieſe nur im Jenſeits erreichbar iſt.

Strauß beſpricht weiter den teleologiſchen Beweis b) wie er von Seiten des Willens geführt wird (II. S. 719 ff.): „Die praktiſche Vernunft, ſagt Kant (in ſeiner Kritik der praktiſch. Vernunft, S. 187 f.) fordert ſchlechthinige Angemeſſenheit der Geſinnung zum Sitten-

geſetze, d. h. Heiligkeit von uns. Dieſe muß nach dem Grundſatze: du kannſt, denn du ſollſt, auch möglich ſein. Ebenſo ſehr erhellt jedoch, daß der Menſch, ſo lange er neben ſeiner Vernunft die Sinnlichkeit als eine mit ihr ſtreitende an ſich hat, d. h. aber ſo lange er Menſch bleibt, der Heiligkeit nicht fähig iſt; denn ſie wäre ja eben das unterſchiedsloſe Aufgehen der Sinnlichkeit in Vernunft. Da ſie indeſſen gleichwohl mit praktiſcher Nothwendigkeit gefordert wird, ſo kann ſie nur in der Form eines unendlichen Progreſſes ſich verwirklichen, welcher ſelbſt nur unter der Vorausſetzung unendlicher Fortdauer der menſchlichen Perſönlichkeit ſtattfinden kann." Darauf ſagt Strauß II. S. 720: „So iſt der moraliſche Beweis für die Unſterblichkeit eine Unterart des teleologiſchen. Allein wenn nach ſeinem eigenen Geſtändniß die ſchlechthinige Angemeſſenheit des menſchlichen Willens an das Sittengeſetz von dem Einzelnen nur in endloſem Progreß, d. h. niemals wirklich, zu erreichen iſt: ſo käme auch bei unendlicher Fortdauer nicht mehr heraus als ſchon in dieſem Leben herauskommen kann." — Uns ſcheint es, daß Strauß hier gegen Kant Recht habe. Allein würde Kant's Beweis in etwas modificirt, ſo könnte er immerhin ein verſtärkendes Moment zu den andern Unſterblichkeitsbeweiſen abgeben. Er müßte nämlich nach unſerm Dafürhalten ſo geführt werden: Die Idee des Menſchengeiſtes fordert es, daß er eine vollendete Sittlichkeit, d. i. die indefictible Heiligkeit erreiche. Nun wird ſelbe auf Erden von ihm wohl inſoweit erreicht, daß er die Einheit ſeines creatürlichen Willens mit dem göttlichen mit Hülfe der göttlichen Gnade, zu behaupten im Stande iſt, aber nicht vermag er in der Zeitlichkeit auch den Streit zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit vollends zu

beſeitigen, weßhalb denn immer Gefahr für ſeine Tugend iſt ob der Verſuchung, und doch ſoll ſeine Tugend nicht immer im Kampfe, in der Prüfung verbleiben, ſondern auch zu einer ſichern Stabilität, d. h. zur Indefectibilität gelangen. Dieß zu erreichen im Dieſſeits, iſt ihm jedoch nicht möglich, da die Verſuchungen von Seiten der Sinnlichkeit ihn beſtändig bedrohen[1]). Alſo muß es noch ein anderes Leben geben, wo die Prüfungszeit und die Verſuchungen für ihn aufhören, da jede Prüfung ein Ende nimmt, mithin muß er auch im Jenſeits fortexiſtiren.

Strauß fährt fort II. S. 720: „Wie vom Wiſſen und Wollen, ſo kann der teleologiſche Unſterblichkeitsbeweis c) *auch vom Gefühl*, von der Beſtimmung des Menſchen zur Glückſeligkeit, ausgehen. Wenn er eben ſeine Hand nach den Gütern dieſes Lebens ausſtrecken will, ſo kommt dem Menſchen ſeine ſittliche und religiöſe Anlage in die Quere, und heißt ihn den augenblicklichen Genuß höheren Rückſichten in Ausſicht auf ein künftiges Leben aufopfern. Gäbe es nun ein ſolches nicht: wozu hätte der Schöpfer ihm die Hoffnung deſſelben eingepflanzt? Iſt der Menſch nur für dieſes Leben beſtimmt: wofür ihm die Freuden deſſelben durch die Vorſpiegelung verkümmern, es ſei noch ein anderes für ihn aufgehoben, deſſen Anforderungen mit denen des jetzigen ſich vielfach kreuzen? Viel beſſer wahrlich wären dann die Thiere daran, welche, blos für dieſes Sinnenleben beſtimmt, deſſen Luſt auch

1) Daraus folgt auch, daß die Sinnlichkeit der menſchlichen Naturindividualität bei der Palingeneſie wieder in Einklang mit dem Geiſtesleben geſetzt, oder daß das caro concupiscit adversus spiritum aufgehoben werden muß, wenn die Idee des Menſchen, als einer harmoniſchen Lebenseinheit von Geiſt und Natur vollkommen wieder hergeſtellt werden ſoll.

ungeſtört genießen dürfen!" — „Leider," fügt Strauß hinzu, „hat ſich zu der Niedrigkeit dieſes Arguments, das in ſeiner letzten Wendung im eigentlichſten Sinne ein cyniſches zu heißen verdient, nicht bloß ein Schubert (im Morgenblatt, 1830, März), ſondern auch der gottloſe Reimarus (Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion, Abhdl. X., S. 651 f.), herabfallen laſſen." Und nun ſchließt er mit Richter's Bemerkung: „Ich ſollte doch meinen, es wäre immerhin der Mühe werth, auch wenn es ſich blos um dieſes Leben handelt, lieber die Jahre hier auf Erden in menſchlicher Geſtalt hinzubringen, und nicht als eine Beſtie." (Die Lehre v. d. letzt. Dingen, S. 100.) — Allein Strauß hat mit dieſer Gegenbemerkung von Richter keineswegs das Argument gewürdigt, und noch viel weniger vernichtet. Denn daß der Menſch eine höhere Würde beſitzt, als das Thier, dieß wird wohl auch Schubert erkennen. Es iſt demnach hier nur davon die Rede, daß auch der Menſch, wenn das niedrigere Thier bereits im Dieſſeits ſeine Lebensfreude findet, erwarten darf, daß ſein Glückſeligkeitstrieb jenſeits werde befriedigt werden, umſomehr, da er oft der Tugend die Annehmlichkeiten des irdiſchen Daſeins zum Opfer bringen muß. — Uebrigens hat ja Strauß ſich ſelber, wenigſtens für das Dieſſeits, zur Niedrigkeit dieſes Arguments herabgelaſſen, indem er ſeine Seligkeit, den Lohn für ſein tugendhaftes Handeln, II., S. 714, „in das mit der Kraftäußerung unzertrennliche Kraftgefühl" ſetzt. Darum kann man vom Standpunkte des Gefühles folgender Maßen noch immerhin die jenſeitige Unſterblichkeit des Geiſtes beweiſen: Kündigt ſich die Forderung des Sittengeſetzes im Gewiſſen des Menſchen als unabweisbar an, nnd gebietet dieſes der

Verwirklichung der Tugend die Annehmlichkeiten des zeitlichen Daſeins, ja ſelber das leibliche Leben, wenn die Verhältniſſe es erheiſchen, zum Opfer zu bringen: ſo muß er allerdings hoffen dürfen, daß jenſeits ſein Glückſeligkeitstrieb befriedigt werde, und daß all' die wegen der Tugend erduldeten Leiden ihm alldort werden vergolten werden. Denn ſonſt wäre ja die Erhaltung des phyſiſchen Lebens und die höchſte Förderung deſſen Wohlſeins ſein höchſter Zweck und ſein höchſtes Gut. Auch wäre er ohne Hoffnung dieſer jenſeitigen Seligkeit nimmer im Stande, ſtets beſonders in großen Leiden das Sittengeſetz zu vollziehen [1]. Mithin muß ſein Geiſt auch unſterblich ſein.

Endlich bemerkt Strauß II., S. 722: „Eine ſeltſame Form des teleologiſchen Arguments iſt noch diejenige, welche mau deu kosmiſchen oder aſtronomiſchen Beweis für die Unſterblichkeit genanut hat." Er giebt ſeine Faſſung alſo: 1) „Sieht man zum geſtirnten Himmel auf, uud erwägt die ungeheuren Räume, welche die Himmelskörper darbieten, ſo kann man von dem weiſen Weltbaumeiſter nicht

---

1) Dieß bekennt ſelbſt Richter (Vorträge über d. perſönl. Fortd., S. 186): „Wird man davon überführt, daß es mit dem Traum vom individuellen Fortleben nach dem Tode nichts iſt, und daß der auf dem Schlachtfelde Vererperimentirte als Individuum für immer um das Leben gebracht wird: ſo wird man einerſeits die Luſt verlieren, ſein Daſein leichtſinnig auf's Spiel zu ſetzen, andererſeits es nicht mehr wagen wollen, um bloßer Eroberungs- und Herrſch-Gelüſte willen Tauſende und Hunderttauſende der Vernichtung preis zn geben." Hieraus erhellet zur Genüge: Wird die individuelle jenſeitige Unſterblichkeit des Geiſtes negirt, ſo hört die Aufopferung für das Vaterland im Kriege auf; kurz die heroiſchen Tugenden, z. B. das leibliche Leben für deu Glauben zu opfern, verlieren ihren Stütz- und Haltpnnkt. Ein Jeder wird jetzt aus dem Zeugniſſe von Richter ſelber die koloſſale 'Dunſtform der reinen Tugend von dem modernen Evangelium Strauß' erkennen.

annehmen, daß er dieſe himmliſchen Locale werde leer ſtehen laſſen, ſondern er wird ſie zu bevölkern wiſſen — mit wem anders, als mit den von hier abſcheidenden Menſchenſeelen?" 2) „Oder beſcheidener nur als Hülfsbeweis für die Möglichkeit der Fortdauer des Menſchen nach dem Tode gefaßt: Um Raum für die ſich anhäufenden Seelen darf es uns nicht bange ſein, wenn wir zu den vielen Wohnungen in des Vaters Hauſe hinaufblicken." 3) „Endlich wird dieſes Argument auch mit dem Wagneriſchen in Verbindung gebracht: Wie viel Merkwürdiges mag es nicht auf jenen Weltkörpern geben, was für den Menſchen verloren wäre, wenn er nicht dereinſt auf dieſelben verſetzt zu werden, mithin nach dem Tode fortzudauern, hoffen dürfte! (Streithorſt, Gründe für unſere Fortdauer aus der Aſtronomie, Deutſche Monatſchrift, 1792, Nov.)" Nun erfolgt ſeine Kritik: „Gegen die letztere Wendung iſt nach dem oben Bemerkten nichts mehr hinzuzufügen; die erſte fällt durch das gleichfalls ſchon früher Bemerkte weg, daß jene Weltkörper, wenn bewohnbar, dann auch für ſich ſchon, ohne Colonien von der Erde, bewohnt ſein werden; ja ſolche Transporte laſſen ſich überhaupt nicht denken — womit auch die mittlere, beſcheidenere Wendung abgeſchnitten iſt. Wenn noch ein anderer Stern als die Erde Bewohner hat, ſagt Daumer ganz richtig, ſo könnte er dieſe nicht anderswoher bekommen und aufnehmen, ſondern ſie müßten aus ſeinem Organismus weſentlich hervorgegangen und unabtrennlich von ihm ſein, da er eine in ſich geſchloſſene organiſche Individualität iſt: ſowie der Menſch mit allen ſeinen Kräften aus dem Organismus der Erde als deſſen höchſte Frucht hervorgegangen, und mit ſeinem Leben unzertrennlich an ſie gebunden iſt.

Der andere Stern hätte demnach ſchon ſeine nothwendigen wie einzig möglichen Bewohner; und fremde auf ihn verpflanzen kann nur die Träumerei, der freilich nichts unmöglich iſt.“ Wir meinen: Ob die Himmelskörper die Wohnſtätte der abgeſchiedenen Menſchengeiſter ſind? darüber läßt ſich vorderhand nichts Beſtimmtes ſagen. Wahrſcheinlich iſt es, daß ein Planet, wenn er bewohnbar iſt, ſchon ſeine eigenen Bewohner habe. Auch würde nicht jeder Planet von Menſchen bewohnt werden können, da die Atmoſphäre von manchem dem Naturleben des Menſchen nicht entſprechen dürfte. Aber möglich iſt es doch, daß unter den Planeten irgend einer geeignet wäre, die Wohnſtätte von leiblich verklärten Menſchen zu ſein. Denn es muß ja immerhin ein Zuſammenhang unter den Weltkörpern ſtattfinden, alſo auch zwiſchen der Erde und den Himmelskörpern, da nur ſo ein ganzer Weltorganismus denkbar iſt. Es würde demnach dieſer Beweis nur die Möglichkeit zeigen, daß für die ewige Forteriſtenz der vielen abgeſchiedenen Geiſter noch immer genug Raum im Univerſum vorhanden wäre, aber, daß die Geiſter deßhalb wirklich unſterblich ſind, folgt freilich noch keineswegs hieraus. — Ein eigentlicher Beweis würde erſt ſo entſtehen, wenn man ſagte: Der Menſchengeiſt hat den Wiſſenstrieb, das Weſen des ganzen Weltalls, wenigſtens der Grundidee nach, kennen zu lernen, um ſo die Allmacht und Weisheit Gottes gebührend würdigen und verehren zu können. Da dieſer Erkenntnißtrieb des Geiſtes im Dieſſeits nicht vollſtändig befriedigt werden kann, indem die Beobachtung eine zu beſchränkte iſt, und da der Geiſt nur hiedurch ſich vollkommen beſeligt fühlt: ſo muß es jenſeits geſchehen, daher muß denn auch der Geiſt jenſeits

forteriſtiren. — Uebrigens gibt es urſprünglich Naturweſen auf einem Himmelskörper, ſo ſind ſie ohne Zweifel aus ſeinem Organismus hervorgegangen. Aber falſch iſt es, wenn Daumer deßhalb meint: der ganze Menſch ſei ein Product der Erde. Denn der Geiſt iſt ja immateriell, daher weſentlich verſchieden von der Natur.

IV. Der metaphyſiſche Beweis für die Unſterblichkeit der Seele.

Leibnitz führt dieſen Beweis (nach Strauß' Darſtellung, II., S. 723 f.) auf folgende Weiſe: „Die Materie iſt für ſich etwas rein Paſſives, dem ſowohl die äußere Bewegung, als auch die innere der Empfindung und des Bewußtſeins, nur von anderwärts her, von einem activen Principe, kommen kann. Ein ſolches Princip nennen wir Seele. Dieſe kann nun nicht ausgedehnt ſein; denn ſonſt wäre ſie Materie, mithin dasjenige, aus deſſen Unfähigkeit, die Bewegung und Empfindung hervorzubringen, ihr Daſein erſchloſſen worden war: iſt ſie aber nicht ausgedehnt, d. h. beſteht ſie nicht in außereinander ſeienden Theilen, ſo iſt ſie auch unauflöslich und unzerſtörlich, d. h. als ſelbſtbewußte Menſchenſeele unſterblich." (Leibnit. Diss. de anima brutorum, §. 1—5. Leibnit. epist. ad div. edit. Kortholt, I. p. 190 ff.) Strauß äußert ſich hierüber II., S. 724 alſo: „Auch dieſem Argumente iſt unſchwer nachzuweiſen, daß es ſich im Kreiſe dreht. Um die Seele als rein Actives herauszubekommen, wird die Materie als rein Paſſives gefaßt: dieß iſt ſie aber nur dann, wenn ich zum Voraus alle Activität aus ihr herausziehe und auf die Seite der Seele ſtelle. Dieſen Dualismus von Geiſt und Materie, Kraft und Stoff, Seele und Leib, überwunden zu haben, iſt nun aber der Fortſchritt der neueren

Philoſophie. Ja auch Leibnitz ſelbſt war inſofern an ſich über denſelben hinaus, als er keine Seele ohne Leib ſich denken konnte, ſofern das Thätige dieß nicht ſein könne, ohne durch ein Leidendes ergänzt zu ſein. Eine durch Paſſivität vermittelte Activität iſt aber keine ſchlechthinige Activität; iſt aber dieß die Seele nicht, ſo iſt ſie nach der eigenen Vorausſetzung des Beweiſes auch weder ſchlechthin einfach noch unzerſtörlich.“ — Strauß tadelt an dieſem Argumente allerdings mit Recht, daß Leibnitz die Materie als rein Paſſives auffaßte. Denn auch die ſtoffliche Natur iſt nicht bloß receptiv (paſſiv = in der Attractionskraft), ſondern auch reactiv, wie die Repulſionskraft genügend bezeuget. Allein Leibnitz mochte hier wahrſcheinlich wohl der Gedanke vorſchweben, daß die Reactivität der Natur eine unfreie iſt, weil das Individuum, beſonders das objective im Mineralreiche, zu ſeiner Kraftäußerung immer erſt einen Impuls von Außen erhalten muß, und durch dieſen nothwendig in ſeiner Thätigkeit beſtimmt wird. Und auch die Activität des ſubjectiven Individuums (des Thieres) iſt bedingt durch den Inſtinct, daher unfrei. Es verhält ſich gleichſam mehr paſſiv. Dagegen iſt der Geiſt reine Activität inſofern, weil er freie Selbſtbeſtimmung ſeiner Thätigkeit hat. Deßhalb iſt er auch ein Sein für ſich, mithin eine Monade, und darum nicht ausgedehnt, ſondern einfach; indem er nur als Monade, als Sein für ſich, frei ſein und Rechenſchaft von ſeiner ſittlichen Handlungsweiſe ablegen kann. Iſt er aber ſtrenge einfach, ſo iſt er auch nicht auflöslich, und demzufolge unſterblich. — Strauß meint zwar: die neuere Hegel'ſche Philoſophie ſei über dieſen weſenhaften Dualismus von Geiſt und Natur bereits hinausgekommen. Indeß hat er dieß noch nicht

beweiſen. Denn kann wohl ein an ſich Unperſönliches und Unfreies (die Naturſubjectivität) ſich alſo potenzieren, daß es zum Perſönlichen und Freien, d. i. zur Geiſtesſubjectivität werde? Nimmermehr. Wenn aber Leibnitz ſagt: „Ex hisintelligi potest, animas separatas naturaliter non dari; quum enim sint mere activae, opus habent aliquo principio passivo, per quod compleantur“ (a. a. O. §. 9): ſo iſt dieß nur in dem Sinne wahr, daß der Menſchengeiſt für einen Leib geſchaffen, weßhalb er ſich nach ſeiner Verbindung mit ihm ſehnt, um durch ihn als ſein Organ auf die Außenwelt zu wirken. Allein darum iſt er noch nicht die Innerlichkeit des Leibes, wie Strauß es will. Denn er hat auch für ſich ein ſelbſtſtändiges Sein und Leben, wie ſchon der Ichgedanke, ſowie ſein überſinnliches (ideelles) Denken, und ſeine Reflexion in ſich bezeugen. Er bedarf zur Erfaſſung der Ideen des Religiöſen, Sittlichen und Rechtlichen keineswegs der Mitwirkung der Sinnesorgane. Mithin hat er allerdings auch eine vom Leibe unabhängige Activität, und erweiſt ſich hiedurch eben als Sein für ſich. Auch wird dieſe unabhängige Denkthätigkeit des Geiſtes keineswegs dadurch aufgehoben, daß vermöge der Lebensgemeinſchaft der ſinnlich beſeelte Leib auf ihn einwirken kann; oder daß er bei ſeiner Wirkſamkeit auf die Außenwelt ſich der Thätigkeit der Sinnesorgane bedient. Er bleibt ja hierbei immer das freie Sein für ſich. Denn er lenkt die ganze Thätigkeit des ſinnbegabten Leibes, als deſſen höheres Lebensprincip und prägt derſelben erſt die menſchliche Form der Vernünftigkeit auf. — Wenn aber Strauß mit Kant ferner behauptet: Man dürfe nicht „die ſubjective Einheit des „(geiſtigen)“ Selbſtbewußtſeins für objective Einfachheit des Seelenweſens „(des Geiſtes) nehmen, ſo

fragen wir: ob das Wiſſen im Ichgedanken etwas anderes iſt, oder ſein kann, als der Reflex oder das Abbild des geiſtigen Seins, wenn Denken und Sein eins (inſeparabel verbunden) ſind? — Wahrhaft komiſch iſt es, wenn Strauß II. S. 725 ſagt: „Die Seele vermöge ihrer ſchlechthinigen Einfachheit unſterblich ſein laſſen, heiße nichts Anderes, als behaupten, ſie könne nicht ſterben, weil ſie an ihr ſelbſt ſchon etwas Todtes ſei." Schließt denn der Geiſt deßhalb, weil er einfach iſt, die Mannigfaltigkeit ſeiner Thätigkeiten aus? Gewiß nicht. Einfach iſt der Geiſt nur darum, weil er ein Sein für ſich, eine Monade iſt. Nun muß aber auch das Sein für ſich gedacht werden mit zwei Grundkräften: mit Receptivität für die Einwirkungen von Außen, und mit Reactivität, um auf die Einwirkungen von Außen zurückwirken zu können. Iſt dann der Geiſt ob ſeiner Einfachheit noch ein todtes Sein?

Strauß ſagt außerdem II. S. 725 f.: „Nach jener dualiſtiſchen Theorie kommt es ferner ganz ſo heraus, als ob Leib und Seele zwei Individuen wären, die ſelbſtſtändig gegen einander Beſtand hätten: da doch nicht hier der Leib, und dort daneben oder darin oder daran eine Seele exiſtirt, ſondern beide mit und in und durcheinander ſind, und eben dieſe durchgängige Einheit beider den ganzen Menſchen bildet." Dann: Ebenſo unangemeſſen iſt „die Vorſtellung vom Tode als einer Trennung der Seele vom Leibe. — Iſt die Seele die Innerlichkeit, die lebendige Idee, oder, mit Ariſtoteles zu reden, Entelechie des Leibes; dieſer die Aeußerlichkeit; beide mithin daſſelbe, nur verſchieden angeſchaut: ſo kann von einer Trennung beider, bei welcher doch die Seele bliebe, ſo wenig die Rede ſein, als nach der Auflöſung des Umkreiſes ein Mittelpunkt

übrig bleibt." — Wohl hat Strauß Recht, wenn er dieß auf ſeinem moniſtiſchen Standpunkte behauptet, aber nicht auf dem dualiſtiſchen, welcher der wahre in der Speculation iſt (wie wir dieß in unſerer Schrift: „Wiſſenſchaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre, S. 12 — 84 erwieſen haben). Auf dieſem läßt ſich genügend zeigen, daß der Geiſt ein Leben für ſich, ein vom Leibe qualitativ verſchiedenes und unabhängiges Daſein hat. Denn der Geiſt ſelber unterſcheidet ſich ja vom Leibe, auch beſitzt er Kräfte und Thätigkeiten, die nichts weniger als im Leibe wurzeln. Denn ſo vermag er das Ueberſinnliche auch dann noch ſcharfſinnig zu denken, wenn bereits all die Sinnesorgane durch das Alter des Leibes abgeſtumpft ſind; oft ſogar noch tiefſinniger, weil er durch die Sinneseindrücke alsdann weniger zerſtreut wird. Ferner: er betrachtet ſelbſt die körperlichen Dinge nicht blos durch die Sinnesorgane des Leibes nach den ſinnlichen Einzelbildern, wo er nur mitwirkt durch die ſchärfere Bregränzung und Erhellung derſelben, ſondern auch für ſich, nach ſeinen unſinnlichen, vom Bildlichen abgeſtreiften allgemeinen Begriffen. — Auch vermag er den Sinneswahrnehmungen entgegengeſetzt zu urtheilen. Denn iſt z. B. ein gerader Stab zur Hälfte im Waſſer und zur Hälfte in der Luft, ſo erſcheint er unſerer Sinneswahrnehmung an der Waſſerfläche geknickt, und doch urtheilt der Geiſt entgegengeſetzt; mithin kann die höhere intellectuelle Thätigkeit und die Sinnenthätigkeit nicht von demſelben Lebensprincipe, d. h. letztere nicht auch vom Geiſte unmittelbar, ſondern nur mittelbar ausgehen, oder es kann die höhere intellectuelle Thätigkeit, welche die Sinneserſcheinung tranſcendirt, und zwiſchen Sein, Erſcheinung und Schein unterſcheidet, nicht zugleich

die Wirkung der leiblichen Sinnesorgane ſein, da ſonſt das entgegengeſetzte Urtheil des Geiſtes nicht möglich wäre. Nur der ideell denkende Geiſt, und nicht der körperliche, die äußere Erſcheinung wahrnehmende Sinn, hat das Geſetz ergründet, daß die verſchiedene Brechung des Lichtes uns die Gegenſtände oft in einer andern Geſtalt erſcheinen läßt, als in welcher ſie ſich wirklich befinden. Es iſt alſo der Geiſt (die anima rationalis) ein Sein für ſich, und weſentlich verſchieden vom ſinnlich wahrnehmenden Leibe, daher auch nicht „die (weſenhafte) Innerlichkeit des Leibes,“ wie Strauß es verkündet. Mithin muß der Geiſt nicht mit dem Tode des Leibes zugleich ſich auflöſen, da der Leib keineswegs die weſenhafte Aeußerlichkeit des Geiſtes iſt. — Anders iſt es freilich mit der Thierſeele (die eine Natur- oder Sinnenſeele iſt). Ihre Thätigkeiten wurzeln blos im Naturweſen des ſinnbegabten Leibes, und dienen auch nur zur Erhaltung und Regierung des leiblichen Lebens; ſie reichen daher über das Sinnliche nicht hinaus. Dieſe iſt allerdings die weſenhafte Innerlichkeit des Leibes und nicht qualitativ, ſondern nur formell verſchieden von ihr, daher ſie auch mit dem Tode deſſelben zu Grunde gehen muß, da ſie auch außerdem keinen Zweck des Daſeins mehr hat. Indeß der Geiſt exiſtirt nicht blos wegen der ſittlichen Regierung des Leibes, er hat auch noch eine höhere Beſtimmung: die Vereinigung mit Gott im Jenſeits. Er hat demnach auch einen überirdiſchen Zweck des Daſeins. Mit Recht ſagt Hirſcher[1]): „Wenn es ſich um nichts weiter handelte, als daß wir eine Reihe von Jahren das uns verliehene Daſein hiernieden fortbringen,

1) „Erörterungen über die großen religiöſen Fragen der Gegenwart.“ 1855, 3. Hft., S. 193 f.

und uns daſſelbe ſo viel als thunlich, angenehm machen, wozu dann ein Fragen des Geiſtes nach überſinnlichen Dingen? Wozu ein Gedrängtſein über das Irdiſche und Sichtbare hinaus? Wozu namentlich ein Forſchen nach dem Urgrunde aller Dinge? — Das Alles iſt ja für den Menſchen eitel und leer, wenn ſein Leben auf dieſes Daſein beſchränkt iſt. Und man fragt dann mit gerechter Verwunderung: was hat der Schöpfer für rege und doch nutzloſe Strebungen in die Menſchenſeele gelegt? Wie hat er ihr Fragen anerſchaffen, deren Löſung völlig werthlos für ihn iſt?" Soll daher die Weisheit des Schöpfers ihre Rechtfertigung finden, ſo muß der Geiſt auch fortexiſtiren nach dem Tode des Leibes. Und iſt der Geiſt weſentlich verſchieden vom Leibe, und ein Sein für ſich, ſo kann er allerdings dann durch den Tod des Leibes von ſelbem getrennt werden. —

Wohl wendet uns Strauß hier neuerdings ein, daß der menſchliche Geiſt nicht ein Sein für ſich (eine monadiſche Subſtanz) iſt; indem er ſagt (II. S. 726): „Die ſpeculative Weltanſicht der neueren Zeit weiß nicht mehr von vielen, ſondern nur von Einer Subſtanz; ſie verſetzt das Subſtanzielle nicht in die Einzelweſen, ſondern jenſeits ihrer in den abſoluten Geiſt, zu welchem ſich die Individuen als wechſelnde, mithin wie entſtandene ſo auch vergängliche Accidentien, als vorübergehende Actionen ſeiner immanenten Negativität, verhalten. Wie nun in dieſer (Spinoziſch-Hegel'ſchen) Weltanſicht die Unſterblichkeit noch eine Stätte finden ſolle, iſt nicht einzuſehen." — Dieß geſtehen wir gerne zu, daß auf dieſem moniſtiſchen Standpunkte conſequent die perſönliche jenſeitige Unſterblichkeit des menſchlichen Einzelgeiſtes nicht möglich iſt.

Aber Strauß fehlt ja eben darin, wie wir ſchon oben gezeigt, daß er nur Eine Subſtanz, nämlich die abſolute im Univerſum kennt. Wohl haben auch die Alten gefehlt, daß ſie im Naturreiche eine Vielheit von monadiſchen Subſtanzen behaupteten, da doch nur Eine Naturſubſtanz iſt, und die vielen Dinge nichts anderes ſind als die ſubſtantiellen Fractionen des Einen differenzirten Naturprincips. Gibt es aber nach Strauß nur Eine Subſtanz, nämlich die göttliche, ſo kann allerdings der menſchliche Einzelgeiſt nur ein wechſelndes Accidenz, oder ein vorübergehendes, zeitweiliges Offenbarungsmoment des allgemeinen abſoluten Geiſtes ſein. Auf dieſe Weiſe kann freilich von einer perſönlichen jenſeitigen Unſterblichkeit des menſchlichen Einzelgeiſtes nicht die Rede ſein, da das Leben des Abſoluten und der menſchlichen Einzelgeiſter hier mit dem Leben der Naturſubſtanz und ihrer Individuen gleichgeſetzt iſt. Im Gebiete der Natur aber iſt das Vergehen der Einzelindividuen zu Hauſe, eben weil das Einzelweſen hier keinen Selbſtzweck hat, ſondern nur die Natur als allgemeines Princip. Die Natur jedoch bedarf einer beſtändigen Erneuerung, um ſich in der lebendigen Friſche zu erhalten, mithin muß ſie immer neue Formen (neue Individuen) erzeugen, da die alten mit der Zeit ſich abnützen; deßhalb müſſen auch alle Individuen, ſobald ſie als Mittel gedient, wieder vergehen. — Da nun Strauß ſein Syſtem nach dem Typus des Naturlebens conſtruirt hat, ſo wird jeglicher leicht begreifen, weßhalb er ſagt: daß nur die Menſchengattung unſterblich, die individuellen Menſchengeiſter dagegen ſterblich ſeien. Allein wären die menſchlichen Einzelgeiſter wirklich keine monadiſchen Subſtanzen, ſondern blos accidentelle Offenbarungsmomente

des allgemeinen abſoluten Geiſtes, wie Strauß behauptet, wie kömmt es dann, daß dieſelben von ihrem Fürſichſein ein Bewußtſein haben, und ſich bald für, bald gegen die Vollziehung des von ihnen erkannten göttlichen Willens entſcheiden? Wie kömmt es dann, fragen wir weiter, daß dieſe Einzelgeiſter ſich Gewiſſensvorwürfe machen, und Reue empfinden bei der Verletzung des göttlichen Willens, wenn doch Gott, ihr immanentes Grundweſen, ſich in ihnen individualiſirt, und allein ihr Handeln beſtimmt? Bezeugen ſie ſich hiedurch nicht thatſächlich als von Gott weſentlich verſchiedene und als ſelbſtſtändige, perſönliche, monadiſche Subſtanzen? Gewiß!

Strauß beſpricht nun die Verſuche, die da gemacht worden ſind, von dem Standpunkte der modernen Speculation aus, die Unſterblichkeit des Geiſtes nach ihrer Anſchauungsweiſe zu begründen. In Bezug auf das Reſultat laſſen ſich drei Verſuche unterſcheiden.

Strauß unterwirft zuerſt A) den Verſuch von Fr. Richter ſeiner Kritik. Wir bemerken vorläufig, daß Richter auf dem moniſtiſchen Standpunkte der pantheiſtiſchen Immanenz ſteht. Strauß ſagt II. S. 727: Nach Richter „könne das Ewig- und Seligwerden dem Menſchen nur im Sterben gelingen, da mit demſelben die letzte Scheidewand, die ihn von Gott trennte, die Individualität, zuſammenfalle.“ (Die Lehre v. d. letzten Dingen, S. 209, 238). Nach dieſer Anſicht iſt das einzelne geiſtige Menſchenindividuum nur inſofern ewig, unſterblich und ſelig, als es zurückgeht in den allgemeinen abſoluten Weltgeiſt, oder beſſer, als es zurück- und zerfließt in die allgemeine göttliche Subſtanz. Allein hiemit wird ja die Perſönlichkeit

des menſchlichen Einzelgeiſtes verſchmolzen mit der allgemeinen göttlichen Subſtanz, mithin iſt ſie als ſolche (als Sein für ſich) darin untergegangen, wie läßt ſich da noch behaupten, daß ſie ihrer Seligkeit als Beſonderheit ſich bewußt iſt? Es iſt auf dieſe Art nur der allgemeine abſolute Weltgeiſt (beſſer Weltprincip) als immanentes allgemeines Grundweſen der Welt unſterblich. Eine ſolche Unſterblichkeit, wie ſie Richter vom menſchlichen Einzelgeiſte prädicirt, hat auch das einzelne Naturindividuum, da es gleichfalls in das allgemeine Naturleben zuletzt zurückgeht, und im allgemeinen Naturſein unbewußt aufbewahrt iſt. Wäre dieß richtig, ſo gäbe es alsdann keinen weſentlichen Unterſchied mehr zwiſchen einem geiſtigen Einzelweſen und einem Naturindividuum. Wir haben aber bewieſen, daß der menſchliche Einzelgeiſt von Gott weſentlich verſchieden und ſelbſtſtändig iſt, mithin kann er im Jenſeits mit Gott nur als ſelbſtbewußte Perſönlichkeit vereint werden, aber nimmer in Gott untergehen als Beſonderheit, d. h. in das allgemeine göttliche Weſen ſich auflöſen. Endliches (Creatürliches) an ſich kann ja nie Unendliches im Weſen werden, d. i. in Gott ſich verwandeln. Dieß iſt widerſprechend. Denn Sein durch Sich kann ſich nie in ein Sein nicht durch Sich, oder in ein Sein durch ein Anderes verwandeln. Und nur dieß iſt die wahre Idee des Abſoluten: „Sein durch ſich.“ Hierbei wird keineswegs gefordert, daß das göttliche Sein — alles Sein, daher auch das Endliche (die Welt) ſein müſſe. — Strauß tadelt weiter, II. S. 738, daß Richter die Unſterblichkeit des Einzelgeiſtes „nach antiker Weiſe in den Nachruhm, in das Fortwirken edler Beſtrebungen“ ſetzt. Und auch wir ſtimmen ihm bei. Denn dieß iſt nicht der wahre Begriff

der eigentlichen Unſterblichkeit. Dieſe iſt ja eine allgemeine Qualität aller menſchlichen Einzelgeiſter, und iſt ſelbſtſtändige und ſelbſtbewußte Fortexiſtenz derſelben geiſtigen Perſönlichkeit im Jenſeits. Sie iſt eine Weſensqualität, aber nicht eine accidentelle Beſtimmtheit, wie der Nachruhm. Denn nicht jeglicher in der Welt findet eine Anerkennung ſeiner Beſtrebungen. Und zuletzt würde der Geiſt eines armen Holzhackers im Gebirge, der keine Epoche in der Weltgeſchichte macht, nicht unſterblich ſein. — Auch rügt Strauß, II. S. 727, an Richter, daß nach ihm „das unperſönliche Allgemeine dem Individuellen und Perſönlichen gegenüber das Höhere, dieſes nur eine unangemeſſene Daſeinsform von jenem wäre.“ Denn nach Strauß iſt die abſolute Subſtanz das Perſonbildende Princip und die Allperſönlichkeit in der Allheit der Menſchengeiſter [1]). Die abſolute Subſtanz iſt eben der abſolute Geiſt, und dieſer das Höhere nur dadurch, „ſofern er ſich ewig in einzelnen Seelen individuelle Exiſtenz gibt.“ Daher ſagt er auch daſelbſt: „So wahr alſo Gott ewig iſt, werden ewig auch Individuen ſein: und die Frage iſt nur, ob dieß ewig dieſelben ſein werden, oder immer andere und andere?“ Strauß entſcheidet ſich für das Letztere. Und er hat auf ſeinem moniſtiſchen Standpunkte vollkommen Recht. Nur Schade für ihn, daß dieſer Standpunkt unrichtig iſt.

B) Der zweite Verſuch iſt von Göſchel. Er unter-

---

1) Nach ſeiner neueſten Schrift: „Vorträge über d. perſ. Fortdauer“, iſt indeß Richter derſelben Anſicht, wie Strauß. S. 28 leſen wir daſelbſt: „Ein unperſönlicher Gott iſt kein Gott mehr, ſondern ein Götze oder eine Naturmacht, höchſtens eine Weltſeele. — So bleibt uns in Wahrheit nur übrig, Gott als die All- „(?!)“ und Urperſon zu faſſen, von der es andere Weſen erſt haben, auch Perſon zu ſein.“

nimmt es, aus den Principien der Hegel'ſchen Speculation zu beweiſen, daß die menſchlichen geiſtigen Individuen nach dem Tode des Leibes nicht untergehen, ſondern ewig dieſelben im Jenſeits bleiben werden. Dieß beſtreitet ihm Strauß, und auch wir ſagen: daß auf dem Standpunkte Göſchel's die jenſeitige perſönliche Unſterblichkeit der menſchlichen Einzelgeiſter nimmer ſtringent wird erwieſen werden können. Dieß wird uns jedoch erſt deutlicher einleuchten nach der vollendeten kritiſchen Prüfung der Gründe, die Göſchel zur Behauptung ſeiner Anſicht zuſammengeſtellt hat. Dieſe Gründe aber lauten:

1) „Hegel nennt die begriffene Geſchichte die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre: wie könnte ſie aber, fragt Göſchel (in ſeiner Schrift: von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, im Lichte der ſpecul. Philoſophie S. 173), Gott dem Tode und der Einſamkeit entreißen, wenn ſie wirklich nur ein Todtenfeld vernichteter Geiſter, und nicht nach Ezech. 37, lebendig, mithin die Individuen als ſolche in Gott erhalten wären?" — Darauf antwortet Strauß, II. S. 728: „Daß das Letztere nicht folgt; daß vielmehr zum Behufe der Lebendigkeit des Abſoluten der Wechſel von Individuen, die ſich als geſchichtliches Continuum verhalten, hinreicht." — „Was könnte auch, fragt Weiße „(Geheimlehre S. 25)" in Hegel's Sinne mit Recht, die Fortdauer eines Individuums noch für einen Zweck haben, nachdem durch daſſelbe der Weltgeiſt hindurchgegangen iſt, nachdem er dieſe frühere unvollkommene (abgenützte) Form ſeiner zeitlichen Verwirklichung durchbrochen, und andere, reichere und vollkommnere (wenigſtens friſchere) Formen

ſich geſchaffen hat? Wo fände ſich auch nur ein Platz, d. h. nicht eine körperliche, räumliche, ſondern eine geiſtige Stelle, für eine ſolche Fortdauer, wenn die irdiſche (genauer: auf jedem Planeten die dieſſeitige) Weltgeſchichte die vollſtändige, die einzig mögliche Verwirklichung des abſoluten Geiſtes, das Wirkliche durchaus und erſchöpfend das Vernünftige, wie umgekehrt iſt?" — Strauß iſt hier ohne Zweifel im Rechte gegen Göſchel. Denn iſt Gott die allgemeine und einzige Subſtanz, ſo iſt er allerdings nur in den Geſchöpfen (in den Individuen) der Welt wirklich; aber deßhalb unterliegt er ſelber als Realprincip doch nicht dem Tode, wenn auch die einzelnen Individuen vergehen; denn er iſt ja die allgemeine Gattung (das allgemeine Grundweſen) des Univerſums und dieſe beſteht ſtets lebendig fort, da ſie nie ohne Individuen iſt, wenn auch letztere nicht dieſelben bleiben. Denn hat die Gattung in einem einzelnen Individuum ihren Zweck erreicht, ſo muß ſie nothgedrungen wieder ein neues ſchaffen, da ſie eben eines neuen Mittels zu ihrer Selbſtverwirklichung bedarf, und ſofort. Hieraus erhellet, daß auf dieſem Standpunkte es gerade der beſtändige Wechſel der Individuen iſt, welcher die Lebendigkeit des Abſoluten bedingt. Ganz ähnlich verhält ſich die Natur. Auch ſie iſt, ungeachtet z. B. die einzelnen Thierindividuen ſterben, dadurch lebendig, daß ſie in der Thiergattung immer neue Individuen dafür herausſetzt. Es reicht alſo zur Lebendigkeit des Abſoluten der ſtete Wechſel der Individuen ohne Zweifel hin. — Nicht minder richtig iſt ferner auf dieſem Standpunkte auch die Behauptung: Iſt alles Wirkliche und Vernünftige nur im Dieſſeits, und gibt es kein Jenſeits, ſo iſt für einen abgeſchiedenen Menſchengeiſt auch gar keine Stelle

im Jenſeits aufzufinden, mithin gibt es auch keine jenſeitige Unſterblichkeit.

2) Göſchel argumentirt weiter (a. a. O. S. 171): „Aber der menſchliche Geiſt iſt doch ein göttlicher Gedanke; ein Gedanke des ewigen Gottes kann kein vergänglicher, ſondern muß ein ewiger ſein: was Gott eimal gedacht, hiemit einmal geſchaffen hat, das bleibt und beſteht, auch in Ewigkeit.“ Hierauf erwidert Strauß, II. S. 729 f.: „Allein wäre die Aufbewahrung der individuellen Geiſter im Gedächtniß Gottes eine wirkliche Fortdauer, bemerkt Fichte d. j., ſo müßten auch die Naturobjecte unſterblich ſein, weil gleichfalls bewahrt im Gedächtniß Gottes. Soll aber Gott nur die Subjecte ſo aufbewahren, ſo beruht der Beweis für ihre Fortdauer auf dem Begriffe des Subjects, nicht auf dem der göttlichen Erinnerung.“ (J. H. Fichte, die Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer. S. 16 ff.) — „Auf beiden zuſammen, entgegnet Göſchel. Das göttliche Denken, als ein dem Weſen der Dinge adäquates, oder das vielmehr dieſes erſt ſetzt, kann die Dinge nur als diejenigen, die ſie wirklich ſind, verewigen. Nun iſt der Natur weſentlich die Anderheit, die Gleichgültigkeit gegen das Anderswerden: wenn ein Naturobject untergeht, und ein anderes dafür entſteht, ſo iſt dieß nur für das beobachtende Subject eine Veränderung; das Object iſt geblieben was es war, nämlich eben Object. Umgekehrt iſt dem Geiſte die Selbſtheit und Dieſelbigkeit weſentlich; müßte er zu Grunde gehen und einem andern Platz machen; ſo wäre dieß eben nicht mehr er ſelbſt. Wie daher Gott die Naturobjecte in ihrem Weſen erhält, wenn er ſie im Wechſel entſtehender und vergehender Individuen erhält: ſo muß er, um ebenſo das geiſtige

Subject in ſeinem Weſen zu erhalten, es als ebendaſſelbe Subject erhalten." (A. a. O. S. 43. 132; Jahrb. für wiſſ. Kr. 1834, Januar, S. 132 f.) Dagegen bemerkt Strauß, II. S. 730: „Aber woher weiß denn Göſchel, daß die Naturweſen gegen ihr Anderswerden, ihre Vernichtung, ſo gleichgültig ſind? Er verſuche einmal im Gebiete des Organiſchen nur einen Hund, eine Katze, in's Andersſein zu verſetzen, ſo wird ihm jener die Zähne, dieſe noch dazu die Klauen weiſen, und ſich mithin gegen ein ſolches Vornehmen nichts weniger als gleichgültig bezeigen. Alſo nicht erſt im Bewußtſein, ſondern ſchon in der Empfindung, ja im Organismus überhaupt, wird das Sein ein innerliches, in ſich geſchloſſenes, das gegen ſein Anderswerden fortan nicht mehr gleichgültig iſt: und will Göſchel hieraus die Unſterblichkeit ableiten, ſo muß er jedes Thier, jeden Baum, mit dem Menſchen verewigen." Auch wir ſind der Anſicht mit Göſchel, daß der menſchliche Geiſt ein realiſirter Gedanke Gottes, und inſofern auch unvergänlich iſt, da Gott ihn als monadiſche Subſtanz, als Sein für ſich und als Selbſtzweck, wie ſein Selbſtbewußtſein und ſeine Freiheit bezeugen, daher als ſtrenge einfach und mithin als nicht auflösbar gedacht haben muß. Der Geiſt iſt auch eben deßhalb, weil er eine monadiſche und unauflösliche Subſtanz iſt, eine ſtrenge Selbſtheit (ein Beharrliches) und eine Dieſelbigkeit (ein ſich Gleichbleibendes im Wechſel ſeiner Erſcheinungen), wie er ſich wirklich auch in Bezug auf ſein Sein immer als denſelben weiß: im Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greiſenalter. Denn nur die Zuſtändlichkeit ſeines Seins wechſelt, aber nicht ſein Sein ſelbſt, wie der Ichgedanke es genügend beweiſt. Nimmer könnte er ja ſonſt die Sündenſchulden

ſeiner Kindheit ſelbſt, wie Auguſtinus es that, Confessionum lib. I. Cap. XIX., auf ſich als Realgrund noch im ſpäteren Lebensalter beziehen. Oder wie hätte David in ſeinem ſpäteren Lebensalter ſprechen können, Psalm XXIV. V. 7: „Delicta juventutis meae ne memineris?“ Jeder Einzelgeiſt iſt daher unſterblich, weil Gott ihn gedacht hat, als ein ſtreng einfaches Sein, als eine Selbſtheit und Dieſelbigkeit, mithin als ein unveränderliches, und ſonach als ein unvergängliches Subject. — Aber nicht ſo iſt es bei dem einzelnen Naturindividuum. Dieß iſt vergänglich, eben weil es kein einfaches Sein (keine Selbſtheit und Dieſelbigkeit), ſondern nur ein ſubſtantieller Bruchtheil des differenzirten Naturprincips iſt. Gott hat nicht das einzelne Naturindividuum, ſondern nur das ganze Naturprincip als Selbſtſtändigkeit und Selbſtzweck in einer gewiſſen Beziehung gedacht; wie dieß uns die Erfahrung über den Typus des Naturlebens bezeugen kann, indem die Gattung als Selbſtzweck wohl fortbeſteht, aber die einzelnen Individuen immerhin vergehen. In Betreff deſſen, daß Göſchel der Natur die Indifferenz gegen ihr Einzelindividuum, oder die Gleichgültigkeit gegen das Anderswerden; dem geiſtigen Subjecte dagegen die Selbſtheit und Dieſelbigkeit als weſentlich vindicirt, ſind auch wir einverſtanden. Nur fügen wir hinzu: daß es Göſchel nicht gelingen werde, ſeine Behauptung in Bezug auf den Geiſt auf ſeinem moniſtiſchen Standpunkte gegen Strauß zu rechtfertigen. — Die Negativität muß allerdings der Natur zukommen, eben weil ſie ein Selbſtpotenzirungsproceß iſt, wie dieß die Ernährung der Pflanzen- und Thierindividuen offen darlegt. Indeß ſträubt ſich freilich auch im Naturgebiete das Einzelweſen gegen ſeine Ver-

nichtung, und dieß in Folge ſeines Triebes der Selbſt-behauptung. Doch iſt es Geſetz der Natur, daß das Einzelindividuum, ſobald es nicht mehr als Mittel nöthig iſt für das Ganze, dem Allgemeinen, der Gattung, weichen muß. Das lehrt die tägliche Beobachtung. Auch kann es in der Lebensſphäre der Natur nicht anders ſein, da ſie nach ihrer Differenzirung ein Real-Allgemeines iſt, daher ſtets in der Beſonderung begriffen. Irgend ein beſtimmtes Einzelweſen iſt demnach für die Gattung nur relativ, aber nicht abſolut nothwendig, weßhalb der be-ſtändige Wechſel der Individuen eintritt. Der Einzelgeiſt iſt jedoch nicht eine individuelle (beſonderte) Daſeinsform, oder eine Modification eines andern Princips, oder einer geiſtigen Gattungsſubſtanz. Daher kann er von dem Andern auch nicht wieder zurückgenommen werden, da er ein in ſich Stehendes (monadiſche Subſtanz) iſt. Es iſt ſonach eine Auflöſung des Seins des Einzelgeiſtes von einem allge-meinen geiſtigen Sein, deſſen Gehörigkeit er etwa bilden möchte, nicht denkbar, indem es keine geiſtige Gattungs-ſubſtanz gibt, weil ſo keine Freiheit des Einzelgeiſtes mög-lich wäre. Der Einzelgeiſt iſt nie bloßes Mittel, weßhalb er auch nicht wie das Naturindividuum, in eine andere Daſeinsform umgewandelt werden kann, um ſodann wieder einer andern Allgemeinheit zu dienen. Das Naturindi-viduum iſt demnach nicht ein Sein für ſich, ſondern nur eine Action des allgemeinen Naturprincips; es kann deß-halb untergehen, ſobald jenes ſeiner als Mittels nicht mehr bedarf. Göſchel braucht ſomit nichts weniger, als jedes Thier und jeden Baum, wie Strauß ihm auferlegen will, zu verewigen.

3) Göſchel iſt gegen die Verewigung jedes einzelnen

Naturindividuums, und behauptet mit Recht, daß dieß nur von dem geiſtigen Subjecte gelte, da er zwiſchen beiden einen qualitativen Unterſchied ſtatuirt. Deßhalb äußert er: „Doch ſagt denn nicht Hegel, auch in den höchſten Kreiſen des Naturlebens bleibe die innere Allgemeinheit gegen die natürliche Einzelheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leide und untergehe, weil ſein Daſein als ſolches nicht ſelbſt dieſe Allgemeinheit in ſich habe, nicht deren entſprechende Realität ſei? (Encycl. S. 383 der 3ten Aufl.), und muß nicht im Gegenſatze davon in der Sphäre des Geiſtes das Individuum ein ſolches ſein, deſſen einzelnes Daſein jene Allgemeinheit in ſich ſelbſt trägt, folglich nicht von ihr Gewalt zu leiden, noch den Untergang zu beſürchten hat, ſondern als deren entſprechende, mithin dauernde, Realität ſich erweiſt?" (Göſchel, Jahrbüch. f. wiſſ. Kr. a. a. O. S. 140.) Indeß Strauß fährt bekämpfend fort (II. S. 730 f.): „Allein als Seele, als Entelechie des Körpers, iſt der Geiſt nach Hegel in die Leiblichkeit, die Natürlichkeit, verſenkt, mithin deren Geſetzen, auch den ſo eben erwähnten, unterworfen. Der Geiſt, das Selbſtbewußtſein, das Ich = Ich, ſo zunächſt allgemeines, wird individuelles nur ſofern es dieſe particulären Beſtimmungen, welche meine, deine u. ſ. f. organiſche Individualität ausmachen, als Gegenſtände in ſich aufnimmt: ſchwinden dieſe, ſo iſt nicht einzuſehen, wie noch von einem einzelnen Ich die Rede ſein kann." — Es iſt hier ohne Zweifel das Raiſonement von Strauß conſequenter als das von Göſchel, weil beide auf dem moniſtiſchen Standpunkte ſtehen (nur mit dem Unterſchiede, daß Göſchel die Transcendenz Gottes noch feſthält, während Strauß ſie negirt und nur die Immanenz als

richtig erkennt). Denn iſt der einzelne Geiſt auf dieſem Standpunkte ſowie das Naturindividuum, eine Beſonderung des allgemeinen abſoluten Geiſtes, eine Verwirklichung deſſen, alſo ein vereinzeltes Allgemeine, ſo trägt er auf dieſe Weiſe wohl ſeine göttliche Allgemeinheit in ſich, jedoch nur als ſubſtantieller Bruchtheil deſſelben. Er iſt daher gleichfalls eine unangemeſſene und mithin nur eine vorübergehende Daſeinsform, d. h. ein fließendes und vergängliches Einzel-Offenbarungsmoment des allgemeinen abſoluten Geiſtes. Er muß deßhalb ſchwinden, ſobald die äußere individuelle organiſche Beſtimmtheit des Leibes vergeht. Denn die Seele (der Geiſt) kann auf dieſem Standpunkte nur die weſenhafte Innerlichkeit von der Aeußerlichkeit der organiſchen leiblichen Individualität ſein. Wenn demnach meine Leiblichkeit als Peripherie, als der äußere Ausdruckskreis von meiner beſondern Seele (Geiſt) ſchwindet, ſo muß auch dieſe ſelbſt als innerliches Centrum ſchwinden. — Hieraus erhellet: Soll der Geiſt unſterblich ſein, ſo muß er ein Sein für ſich, und weſentlich verſchieden vom Leibe ſein. Daher ahnte Göſchel mit Recht, daß der Geiſt deßhalb nicht ein ſubſtantieller Bruchtheil, wie das Naturindividuum ſein könne.

4) Göſchel beſtritt die Behauptung: daß die beſtimmte Einzelperſönlichkeit des Geiſtes ſterblich ſei. „Aber wo bleibt dann — ruft er hier — das Uebergreifen der Subjectivität? greift ſie aber über das Object über: wie ſollte ſie in ihm untergehen, oder wie im Subjecte, das ſie ja ſelbſt iſt?“ (Jahrb. f. wiſſ. Kr. a. a. O. S. 18. 133 ff. Beiträge zur ſpecul. Philoſ. von Gott u. ſ. ſ. S. 24.) Darauf antwortet Strauß (II. S. 731 f.): „Auch hier iſt wieder auf die Seele angewendet, was nur dem Geiſte,

dem Begriffe, zukommen kann, und auch von Hegel nur dieſem beigelegt wird. Wenn in ſeinem Syſtem der Begriff als die abſolute Negativität, als die über allen Stoff übergreifende Macht, dargeſtellt wird: was in aller Welt folgt daraus für die einzelne Seele, welche nicht der abſolute Begriff ſelbſt iſt, ſondern ihn zu ihrer Subſtanz hat, oder in ihm als Moment begriffen iſt? — Der Göſchel'ſche Satz, es ſei nichts als der Geiſt mit ſeinen Unterſchieden (Jahrb. f. wiſſ. Kr. a. a. O. S. 145), iſt bereits dahin zu berichtigen, daß ſtatt deſſen geſagt werden muß: mit ſeinem Unterſcheiden; und wenn es nun weiter die Macht des Geiſtes ſein ſoll, daß dieſe Unterſchiede (mithin auch die Individuen) in ihm ſtetig beſtehen, ſo iſt vielmehr nur die Actuoſität des Unterſcheidens ſtetig, die geſetzten Unterſchiede aber ſind fließende Momente, und es wäre ein Zeichen der Unmacht des Geiſtes, wenn er ſie als feſtgewordene Infarctus in ſich beſtehen laſſen müßte." — Göſchel hat hier einen richtigen Blick in das Weſen des creatürlichen Geiſtes gethan, nämlich, daß dieſer ſich aus den Erſcheinungen ſeiner Differenzirung als Princip und Cauſalität zurücknimmt, und inſofern ſeine vorübergehenden Erſcheinungen tranſcendirt (übergreift), und ſich als das gleichbleibende Sein weiß und behauptet. Er geht alſo bei ſeiner Subjectobjectivirung blos in eine formale, aber nicht in eine reale (weſenhafte) Entzweiung, wie das Naturprincip ein. Daher iſt der Geiſt nicht ein fließendes Moment, ſondern ein feſtes (unveränderliches) Sein, ein Sein für ſich. Er iſt mithin vom Naturindividuum (dem Thiere) weſentlich verſchieden, das ſich nur als Erſcheinendes denkt und weiß, nicht aber über ſeine Erſcheinungen überzugreifen, d. h. zu reflectiren, und

ſo zum Gedanken von ſeinem Sein und Weſen vorzubringen vermag. Dieſen Proceß: das Sich Zurücknehmen des creatürlichen Geiſtes aus ſeinen Erſcheinungen als ſich gleichbleibendes Realprincip, hat Hegel auf den abſoluten Geiſt übergetragen, der ſich nach ſeiner Conſtruktion in der Weltwerdung ſubjectobjectivirt, und dann als tranſcendentes Weltprincip (Weltgeiſt) erfaßt. Allein dieß Zurücknehmen des abſoluten Geiſtes aus ſeiner Weltwerdung als Weltgeiſt iſt auf Hegel's moniſtiſchem Standpunkte inconſequent, da ſein Syſtem zum Theile nach dem Typus des Naturlebens conſtruirt iſt. Das Naturprincip kann ſich aber aus ſeiner Subjectobjectivirung nimmer als reale numeriſche Einheit zurücknehmen und als ſolche in irgend einem Thierindividuum erfaſſen, da es ja durch die Differenzirung ein Real-Allgemeines geworden iſt, mithin nicht mehr als monadiſche Subſtanz beſteht. Göſchel ſtellt daher hier Behauptungen auf, die auf ſeinem moniſtiſchen Standpunkte nicht gerechtfertigt werden können. Denn der menſchliche Einzelgeiſt kann auf dieſem Standpunkte nicht als Sein für ſich aufgefaßt werden, da es ja nur das Eine Sein des Abſoluten gibt. Deßhalb kann er auch als bloßes Accidenz des abſoluten Seins, conſequent weder ſeine eigenen Lebenserſcheinungen, noch die eines fremden Princips (der Natur) tranſcendiren. Er wäre conſequent hier nur eine Naturſubjectivität. Göſchel müßte demnach zum weſenhaften Dualismus zurückkehren; denn nur dann könnte er jenen Grund des Uebergreifens der Subjectivität im Geiſte für deſſen Unſterblichkeit geltend machen, weil ſich eben in jener Tranſcendenz der Geiſt als ein einfaches, unveränderliches und ſich gleichbleibendes Sein erfaßt und erweiſt. Auf dem dualiſtiſchen Standpunkte ſind alle ein-

zelnen Geiſter einfache Monaden, weil durch die Schöpfung aus Nichts, aber nicht durch die Emanation des Abſoluten geſetzt; deßhalb müſſen ſie auch alle unſterblich ſein, wenn ſie ſich ſchon durch verſchiedene Grade der Anlagen ſonſt von einander unterſcheiden. Auf dem moniſtiſchen Standpunkte dagegen ſind alle einzelnen Geiſter blos unterſchiedene und wechſelnde Accidenzen des abſoluten Geiſtes, daher müſſen ſie auch vergänglich ſein. Deßhalb räſonnirt Strauß richtiger, wenn er ſagt: Nur „die Actuoſität des Unterſcheidens" im abſoluten Geiſte iſt ſtetig; die geſetzten Unterſchiede aber ſind fließende Momente; dieſe mögen ſodann natürliche oder geiſtige Individuen ſein. Dieß iſt hier gleichviel. Denn weder die Einen noch die Andern ſind Monaden, ſondern nur Accidenzen der allgemeinen göttlichen Subſtanz. — Die höchſte Transcendenz des creatürlichen Geiſtes iſt jedoch der Gottesgedanke. Dieſen zu erfaſſen iſt er aber nur deßhalb fähig, weil er ſich ſelbſt als Sein, nämlich als Sein nicht durch Sich im Ichgedanken zu ergreifen, und daher auch über ſich hinauszugreifen vermag in das Sein durch Sich, als den ſchöpferiſchen Grund ſeines bedingten Seins.

C) Endlich beſpricht Strauß noch einen dritten Verſuch, die Unſterblichkeit vom Standpunkte der modernen Speculation aus zu begründen, nämlich den Verſuch von Weiße. — Nach Letzterem „verſichert die innere Erfahrung den Gläubigen und Sittlichen ſeiner Unſterblichkeit. Findet einer dieſes Bewußtſein nicht in ſich vor, ſo wird ihm erklärt, daß er demnach nicht zu der Zahl jener Erwählten gehöre." (Geheimlehre, S. 59). „Keineswegs," ſagt Strauß II. S. 733, „hat Weiße das Geſchenk unendlicher Fortdauer allen Menſchen ſchon als ſolchen zugedacht,

ſondern nur den Wiedergeborenen;" (Geheimlehre S. 36 ff.) „ſo wie andererſeits — ſeltſam genug — derſelbe Vorzug auch den rechten Höllenbränden, den Menſchen von dämoniſcher Verruchtheit zukommt, der ordinäre Mittelſchlag dagegen der Sterblichkeit verfallen ſoll." (Geheimlehre, S. 32). — Strauß bemerkt nun hiergegen, II. S. 734 f.: Dem Fauſtus Socinus „war die Erhaltung und Wiedererweckung einzelner Seelen" (der Frommen) „ein Wunder der Allmacht: bei Weiße ſoll ſie ein natürlicher Erfolg ſein. Damit aber wird die Sache nur noch irrationaler. Denn daß durch einen moraliſchen Proceß (und zwar näher auf zwei ganz entgegengeſetzten Wegen) eine metaphyſiſche Beſtimmtheit erworben würde, wäre ein Wunder; daß es aber ohne Wunder geſchehen ſoll, iſt ein zweites. Scotus Erigena fand ſchon das unthunlich, unter demſelben Gattungsbegriffe des animal zwei species mit contradictoriſchen Eigenſchaften, wie Sterblichkeit und Unſterblichkeit, zu befaſſen, und dachte daher mit den Menſchen auch die Thiere unſterblich: Weiße dagegen trägt kein Bedenken, ſogar durch das engere Gebiet der menſchlichen Gattung dieſen Riß zu machen." Wir müſſen bekennen, daß die Bemerkung von Strauß: eine metaphyſiſche Beſtimmtheit könne nicht durch einen moraliſchen Proceß (und dieß noch auf zwei entgegengeſetzten Wegen) erreicht werden — trefflich ſei, wenn ſelbe blos auf den Geiſt bezogen wird. Denn es kann allerdings eine Subſtanz nicht zu etwas (zu einer Eigenſchaft) entwickelt oder qualificirt werden, wozu ſie nicht in ſich bereits urſprünglich die Anlage oder die Beſtimmung trägt. Dagegen verſtoßt ſich Weiße. Denn nach ſeiner Anſicht würde folgen, daß nicht alle Menſchengeiſter urſprünglich von Gott zur un-

endlichen Fortdauer geſchaffen worden ſind. Allein die Unſterblichkeit iſt eine metaphyſiſche Beſtimmtheit der menſchlichen Natur des Geiſtes, und nicht eine accidentelle oder blos erworbene Beſchaffenheit, wie Weiße es will. Die Qualität der Unſterblichkeit kann daher dem Geiſte, weil ſie ſeine Weſensqualität iſt,[1]) nicht verloren gehen, weder

1) Etwas anders verhält es ſich mit dem menſchlichen Leibe. Dieſer ward urſprünglich ebenfalls zur Unſterblichkeit beſtimmt. Doch war dieſe Beſtimmtheit eine bedingte, und nur ein Gnadengeſchenk Gottes, aber nicht eine Weſensqualität. Denn das leibliche Gebilde des Urmenſchen war an ſich der Vergänglichkeit nicht enthoben, da es ja ein beſonderteſ Naturgebilde war (jedoch unter dem Einfluß Gottes) und die Einzelgeſtaltungen der Natur vergänglich ſind. Es mußte daher erſt zur Unvergänglichkeit erhoben werden durch die Gnade Gottes. Dieß aber geſchah, um die Idee des Menſchen, als einer Lebenseinheit von Geiſt und Natur aufrecht zu erhalten. Es ward demnach der Leib des Menſchen für die Unſterblichkeit beſtimmt, und dieß wegen des an ſich unſterblichen Geiſtes, damit er an deſſen Verklärung zugleich Theil nehmen könne. Adam ſollte dieſe Gnade der leiblichen Unſterblichkeit bewahren, aber nicht erſt erwerben. Doch war dieſe Bewahrung an die Bedingung geknüpft, daß er in der urſprünglichen Liebeseinheit mit Gott durch Befolgung ſeiner Gebote verbleibe. Da aber der Urmenſch aus derſelben heraustrat durch ſeine Entſcheidung gegen Gott in ſeiner Freiheitsprobe, und ſo ſeine eigene Idee, als eines bedingten Weſens durch ſeine Prätenſion der Abſolutheit negirte, ſo ging die Gnade der leiblichen Unſterblichkeit durch die Urſünde verloren. Sollte dieſe Urbeſtimmtheit im Menſchengeſchlechte wieder eintreten, ſo war daher einerſeits nöthig, daß die Sündenſchuld getilgt ward durch die Genugthuung eines Erlöſers, eines neuen Urmenſchen, aber andererſeits ward zugleich poſtulirt eine erneuerte Schöpfung, d. h. das Wunder der künftigen Auferſtehung. Wurde nun aber das Genugthuungsverdienſt des Erlöſers Eigenthum der ganzen Gattung (1. Cor. 15, 21. 22.), da er zufolge des Naturcharacters mit dem ganzen Geſchlechte zuſammenhängt, ſo iſt die leibliche Unſterblichkeit ein Gnadenantheil für alle Menſchen, und es werden nicht blos die Guten, ſondern auch die Böſen auferſtehen. Es hängt ſonach auch hier nur die künftige Beſchaffenheit der leiblichen Unſterblichkeit von der Freithätigkeit des Menſchen ab: ob zur ſeligen Verklärung oder zur unſeligen Verwerflichkeit. — Wenn aber der Thierleib ſterblich iſt, und der Menſchen-

durch ſeine halbe Hinwendung zum Böſen, (wie Weiße es annimmt), noch durch ſeine völlige Erſtarrung im Böſen, (wie manche neueſtens behaupten), aber auch nicht gewonnen werden durch ſittliche Treue. Nur die Beſchaffenheit der künftigen Zuſtändlichkeit der unendlichen Fortdauer des Geiſtes: die Seligkeit oder Unſeligkeit derſelben, iſt vom Gebrauche ſeiner Freithätigkeit bedingt. Die accidentellen Beſchaffenheiten bei den Einzelgeiſtern der Guten und Böſen können wohl verſchieden ſein, aber nimmer die Qualitäten, welche das Weſen des Geiſtes ſelbſt conſtituiren. Vernunft, Freiheit und Unſterblichkeit ſind jedoch die weſentlichen Qualitäten eines jeden Geiſtes. Denn ohne Vernunft, Freiheit und Unſterblichkeit wäre der Geiſt eine Naturſeele, wie es die Thierſeele iſt. Es würde demnach aus der Anſchauung von Weiße folgen, daß die Geiſt-

---

leib unſterblich ſein wird, obſchon beide beſonderte Naturgebilde ſind: ſo darf uns dies nicht befremden. Denn der Menſchenleib iſt von Gott für einen unſterblichen Geiſt, der zur Sittlichkeit beſtimmt iſt, als Organ geſchaffen. Er fällt ſonach nicht rein unter die Idee des bloßen Naturgebildes. Der Thierleib dagegen iſt blos Organ einer vergänglichen und nur die leiblichen Bedürfniſſe empfindenden Naturſeele. Die Gnade Gottes wollte demnach auch die Natur im Menſchen, — den Leib Theil nehmen laſſen an der Verklärung des an ſich unſterblichen Geiſtes, weil er das Organ deſſelben bei den äußern ſittlichen Handlungen iſt. Deßhalb beſtimmte ſie den Menſchenleib gleichſalls zur Unſterblichkeit. Daraus wird es erklärbar, warum der leibliche Tod dermals dem Menſchen widernatürlich, und daher eine Strafe der Urſünde iſt. Uebrigens muß bel der Palingeneſie auch noch aus dem Grunde der Gute, ſowie der Böſe an der leiblichen Unſterblichkeit Theil haben, weil beide als Totalität, als Geiſt und Naturindividuum, in ethiſcher Beziehung handelten. Es muß daher der Böſe ebenſo als Totalität gerichtet werden, wie der Gute, d. i. an Geiſt und Leib, indem der Leib das Werkzeug des Geiſtes zum Guten, wie zum Böſen bildete. Es muß ſomit der ganze Menſch nach Verhältniß ſeines ſittlichen Betragens entweder belohnt oder beſtraft werden.

ſeele der noch nicht ganz verderbten Menſchen zu einer ſterblichen Naturſeele werden könne! Iſt dieß wirklich möglich? Und verdienten dieß Loos nicht weit mehr die dämoniſch geſinnten Menſchengeiſter, als der Mittelſchlag, d. h. als die noch nicht vollſtändig entſchiedenen Geiſter? — Iſt der dualiſtiſche Standpunkt in der Speculation der richtige, ſo muß man ſagen: Sind die Einzelgeiſter der Frommen deßhalb, weil ſie als einfache Monaden, als Subſtanzen exiſtiren, unſterblich, ſo müſſen es auch die Einzelgeiſter der Ganz- wie der Halbböſen ſein, da ja auch ſie einfache Monaden und Subſtanzen ſind. — Strauß frägt daher Weiße mit Recht II. S. 735: „Aber woher denn dieſe weſentliche Verſchiedenheit in der Einen Gattung?" Weiße antwortet hierauf: „Am Anfange ſchuff Gott zweierlei Menſchenracen: eine nach Seele und Leib unſterblich, die andere in beiderlei Hinſicht ſterblich, und letztere der erſteren gleich den Thiergeſchlechtern, nur etwa in milderer, mehr freiwilliger Abhängigkeit, unterworfen und dienend. Nun aber vermiſchten ſich bekanntlich die Götterſöhne mit der Menſchen Töchtern: was konnte davon Anderes die Folge ſein, als daß ſofort Baſtarde entſtanden, die von der einen Seite her die leibliche Sterblichkeit, von der andern die Fähigkeit zur geiſtigen Unſterblichkeit überkamen?" (Theol. Stud. u. Krit. S. 317). Strauß ſetzt blos hinzu: „Und aus ſolchen Maulthieren beſteht das ganze jetzige Menſchengeſchlecht." Daß Weiße's Exegeſe eine Verdrehung und ein ſtarkes Mißverſtändniß der heiligen Schrift ſei, wird wohl nicht leicht Jemand bezweifeln. Daher nennt auch Strauß dieſe Hypotheſe „eine leichtfertige", und hält ſie der Widerlegung nicht würdig.

Da jedoch Strauß am Schluſſe ſeiner Kritik meint:

daß beſonders Blaſche der jenſeitigen perſönlichen Fortdauer des Geiſtes ein paar „tüchtige Gründe“ entgegengeſetzt habe, ſo wollen wir noch kurz den tüchtigſten davon prüfen. Er lautet alſo: „Hätte die Seele kein Ende, ſo dürfte ſie auch keinen Anfang gehabt haben, und es müßte die längſt abgekommene Präexiſtenzhypotheſe erneuert werden. Denn ein Weſen mit Anfang ohne Ende iſt kein minder ungereimter Gedanke, als ein Ding, das ein Ende, aber keinen Anfang hätte.“ (Blaſche, philoſ. Unſterblichkeitslehre, S. 27 f.). Aber wir fragen: Warum? Das hat Blaſche nicht aufgezeigt. Er meint: wenn die Seele (der Geiſt) kein Ende hat, ſo dürfte ſie nie einen Anfang gehabt haben. Allein das iſt falſch. Es iſt zu unterſcheiden zwiſchen unbedingtem und bedingtem Sein. Unbedingtes (abſolutes) Sein iſt eine ſchlechthinige Selbſtſtändigkeit. Bei dieſem iſt freilich weder Anfang noch Ende denkbar, da es als Sein durch Sich unabhängig von jedem fremden Sein außer ſich exiſtirt. Anders aber verhält es ſich bei dem bedingten Sein des menſchlichen Geiſtes. Dieſes kann und muß einen Anfang nehmen, da es eben deßhalb, weil es ein bedingtes Sein iſt, nicht ſich ſelbſt geſetzt hat. Wenn aber das bedingte Sein des menſchlichen Geiſtes als Sein nicht durch Sich, einen Anfang genommen, ſo folgt hieraus noch nicht, daß ſelbes deßhalb auch wieder ein Ende nehmen müſſe. Denn es kommt hier darauf an: Welchen Zweck Gott als Schöpfer mit der geſchaffenen Subſtanz des menſchlichen Geiſtes verbunden hat? oder wie er den menſchlichen Geiſt geſchaffen? Ob aber Gott wolle, daß der menſchliche Einzelgeiſt jenſeits perſönlich forterixiſtire? Dieß können wir erſchließen theils aus der angeſchaffenen Natur des Geiſtes, theils aus

den Eigenſchaften des Weſens Gottes. a) Die Natur des Geiſtes iſt aber ohne Zweifel für die jenſeitige perſönliche Unſterblichkeit befähigt, da der Geiſt eine einfache Monade, daher ſeinem Weſen nach unauflöslich iſt. b) Dazu hat der Geiſt ſelber das Verlangen nach ewiger Glückſeligkeit, alſo muß er auch unendlich fortexiſtiren. Denn Gott kann dieß Verlangen dem Geiſte nicht einpflanzen, und dann es doch nicht befriedigen, weil dieß ſeine Weisheit, Wahrhaftigkeit und Güte verletzen würde. Er würde alſo ſich ſelber widerſprechen. Dieß iſt aber von Gott als dem allervollkommenſten Weſen undenkbar. c) Auch wiſſen wir gar nicht: welches Intereſſe, oder welchen Grund Gott dabei haben könnte, einen Geiſt, der ſeine höchſte Glückſeligkeit darein ſetzt: im Jenſeits ihn immer mehr zu erkennen und zu lieben — nach ſeinem vollendeten Erdenleben zu vernichten. — Allein hier begegnet uns die Einwendung: Das Beſagte kann wohl von den Geiſtern der Frommen geltend gemacht werden, aber zur Vernichtung der böſen Geiſter hat doch Gott gewiß einen Grund. Sie haben ſich ja eben der ſeligen Gemeinſchaft mit ihm gänzlich unwürdig gemacht, und ſo ihr Daſein verwirkt. Wohl. Aber hier iſt zu bedenken: Würde Gott die abgefallenen Geiſter vernichten, ſo würde er ſelber in ſeine formale Subjectivität ein Deficit ſetzen. Denn er wüßte ſeinen Gedanken vom Nichtich, den Gedanken von der Weltcreatur, nicht ganz verwirklicht, da er den Menſchengeiſt nur als frei wollte und ſetzte, er mochte ſich dann für oder gegen ihn entſcheiden. Es liegt demnach im Intereſſe Gottes ſelber, auch den abgefallenen Geiſt im Jenſeits unendlich fortbeſtehen zu laſſen, weil er ſich ſonſt widerſprechen würde. Denn wollte Gott den Geiſt

frei, und würde er hintendrein deſſen Sein deßhalb negiren (vernichten), weil ſelber ſich als freithätig gegen ihn entſchieden: ſo hätte er ihn ſeiner Schöpfungsidee gemäß nicht frei gewähren laſſen. Dieß würde offenbar ſeine abſolute Güte verletzen. Er läßt demnach auch den abgefallenen Geiſtern die unendliche Forteriſtenz als Zeichen ſeiner abſoluten Güte.

Ein jeder wird jetzt fragen: Wenn Strauß die perſönliche Unſterblichkeit des Einzelgeiſtes im Jenſeits läugnet, wie ſoll nun nach ihm die Unſterblichkeit deſſelben aufgefaßt werden? Er ſagt II. S. 737: „Es kommt alles darauf an, „daß die Unſterblichkeit nicht als etwas erſt Zukünftiges, ſondern als gegenwärtige Qualität des Geiſtes, als ſeine innere Allgemeinheit, ſeine Kraft, ſich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, aufgefaßt werde." Wenn ich mich demnach mit Gott dem Ewigen im Weſen als ſein Offenbarungsmoment als eins denke und weiß, ſo bin auch ich ewig, aber nur in der Gegenwart (in dieſem Momente), und inſofern auch erhaben über alles Endliche. Dieſer Genuß der gegenwärtigen Unſterblichkeit im Dieſſeits iſt zugleich der Lohn meiner Tugend. Dieß alſo iſt die neue Unſterblichkeitstheorie von Strauß. Nach ihm gibt es für die menſchlichen Einzelgeiſter keine unendliche jenſeitige perſönliche Fortdauer. Nur der allgemeine abſolute Geiſt iſt unſterblich und dieß im Dieſſeits, da er ſich ewig in der Welt in den entſtehenden, jedoch wieder verſchwindenden menſchlichen Einzelgeiſtern verwirklicht. Allein eine Unſterblichkeit des Einzelgeiſtes blos in der Gegenwart, ohne künftige unendliche Fortdauer iſt ein Widerſpruch. Denn das verſchwindende Moment im allgemeinen abſoluten Geiſte kann doch nur als ein zeitliches gefaßt werden, da ja nur

das allgemeine Weſen des abſoluten Geiſtes im Weltproceſſe das ewig Bleibende iſt. — Ferner bezieht ſich die Unſterblichkeit nicht blos auf die Gegenwart, ſondern auch auf die Zukunft; und nicht blos auf das Dieſſeits, ſondern auch auf das Jenſeits. Dieß iſt die allgemeine Vorſtellungsweiſe der Unſterblichkeit faſt in allen Religionen, und wir glauben, ſie in unſerer bisher geführten kritiſchen Unterſuchung vom dualiſtiſchen Standpunkte aus auch als ſpeculativ begründet erwieſen zu haben.

Zukrigl.

2.

Der Quietismus in Frankreich.

Durch die Reformation und die geiſtigen Bewegungen, welche derſelben vorangingen, war in Europa, wie dieß wohl bei allen derartigen Erſcheinungen der Fall iſt, auch eine aftermyſtiſche Richtung angeregt worden. Wohin immer der Proteſtantismus zu dringen vermochte, da finden wir auch die Symptome einer ſolchen in den Tiefen der menſchlichen Natur vor ſich gehenden Revolution. An manchen Orten durfte er in dieſer Beziehung nur an ſchon Vorhandenes anknüpfen. Die Anſchauungen, welche myſtiſche Secten im Laufe oder gegen das Ende des Mittelalters in den verſchiedenſten Ländern ausgebreitet hatten und die vielfach noch im Reformationszeitalter unter der Aſche fortbrannten, erwachten bei dem günſtigen Winde, der ihnen zu wehen begann, von ſelbſt, und ſo wahlverwandt fanden ſie ſich angeſprochen durch die myſtiſche Strömung, welche von der Reformation ausging, daß oft ſchon ein ſehr mittelbarer Rapport genügte, um dieſelben wiederum in's volle Leben zu rufen. Dies ſcheint insbeſondere auch bei den Begharden in den Niederlanden und den ihnen verwandten Alombrados in Spanien der Fall geweſen zu ſein. Während aber ſo die geiſtige Atmoſphäre der Zeit durch die Häreſie außerhalb der Kirche mit aftermyſtiſchen

Elementen geſättigt wurde, konnten einige Erſcheinungen in der Kirche ſelbſt menſchlicher Thorheit die Veranlaſſung werden, in ähnliche Irrthümer zu verfallen. J. Görres ſagt in ſeiner Myſtik, daß auf Zeiten, wo der Geiſt Gottes in ſeinen Heiligen die Wunder der wahren Myſtik gewirkt, ſehr gewöhnlich eine lügenhaft myſtiſche Anregung folge. Wenn wir von allen tieferen Urſachen, welche dieſer Thatſache zu Grunde liegen, auch ganz abſehen wollen, ſind wir dennoch in keiner Verlegenheit, uns dieſelbe erklärlich zu machen. Was liegt dem Vorwitz und der Eitelkeit näher als in den Geheimniſſen der göttlichen Gnade ſich zu verlieren und in thörichtem Beginnen dieſelben auch in das eigene Leben herabziehen zu wollen? Ein ſolches Streben führt, wenn es überhaupt nicht ganz erfolglos iſt, ſtets und mit Nothwendigkeit zu den Erſcheinungen einer blos natürlichen aber zugleich vergifteten und unwahren Myſtik. Nun aber hat Gott in ſeiner Erbarmung gerade in jener Zeit, da die Kirche in dem Abfall ſo vieler Kinder die Niedrigkeit ihrer irdiſchen, den Wechſelfällen dieſer Welt hingegebenen Erſcheinung zu beweinen hatte — in der Epoche der Reformation und ihrer erſten Ausbreitung — um der Welt den trotz Allem unverwüſtlich göttlichen Character ſeiner Stiftung zu zeigen, in dem Leben einer heiligen Thereſia, eines Johannes vom Kreuz, ſpäter einer Franciſca von Chantal, ſo viel Glanz und ſo viel Wunderbares zu Tage treten laſſen, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn manches Auge innerhalb der Kirche geblendet an dieſen Herrlichkeiten hing. Und ſo werden wir denn nicht irren, wenn wir ſagen, daß auch dieſe Erſcheinungen im Leben der Heiligen in der Zeit, die noch in dem Abendroth dieſes hingegangenen Glanzes

glühte — den Mißbrauch vorausgeſetzt — geeignet waren, die aftermyſtiſche Richtung zu ſchwellen und ihr Bahnen zu öffnen, die ihr ohne diß niemals ſo leicht zugänglich geweſen wären. — Von einer Art des modernen Myſticismus unterliegt es keinem Zweifel, daß er unter der Mitwirkung beider Einflüſſe Geſtalt und Leben gewonnen; — wir meinen den ſ. g. Quietismus, der die Kirche durch das ganze letzte Drittel des ſiebenzehnten Jahrhunderts und noch in das achtzehnte hinein zu beunruhigen wußte. Der vorzüglichſte Schauplatz deſſelben iſt Frankreich. Die dießfallſigen Bewegungen in Spanien und Italien nahmen in dieſen Ländern ſelbſt keine großen Umriſſe an und haben ihre Bedeutung hauptſächlich darin, daß ſie das Auftreten des Quietismus auf franzöſiſchen Boden theils vorbereiteten, theils unterſtützten und förderten.

Der Quietismus nun aber in Frankreich durchlief hauptſächlich zwei Epochen. Die eine erſtreckt ſich etwa von 1680 bis in das erſte Drittel des Jahres 1695. In dieſem Zeitraum bildet Madame Guion den Mittelpunkt, um den faſt die ganze Bewegung kreiſt. Die zweite Epoche, eingeleitet durch die Artikel von Iſſy, welche zwar die quietiſtiſche Verirrung beendigen ſollten, aber auch den Knoten zu einer neuen Verwicklung ſchürzten, dauerte eine verhältnißmäßig viel kürzere Zeit, nämlich vom Jahre 1695 bis in den März 1699 und dießmal iſt es Fenelon, der berühmte Erzbiſchof von Cambray, der die Hauptgeſtalt im quietiſtiſchen Lager bildet und um den die Ereigniſſe mehr oder minder ſich gruppieren. Mit ſeiner Cenſurierung, die eben im März 1699 Statt hatte, war dem Quietismus der Todesſtoß verſetzt, und wenn wir ſagten, derſelbe habe noch in das 18. Jahrhundert ſich

erſtreckt, ſo gilt das nur von den letzten und zumeiſt vereinzelten Schwingungen, ohne welche eine auch ſchon verurtheilte Richtung niemals vom Schauplatz abtritt. Wir werden uns in Folgendem mit der erſten Epoche des Nähern beſchäftigen; vielleicht daß ſich einmal Gelegenheit bietet, auch der anderen eine größere Darſtellung zu widmen.

Johanna Marie Bouvieres de la Mothe[1]) wurde geboren den 13. April 1648 zu Montargis, einer nicht unbedeutenden, an der Waſſerſtraße zwiſchen Paris und Orleans gelegenen und — was ſeine vielen Klöſter beweiſen — auch in kirchlicher Beziehung ſehr blühenden Stadt des mittleren Frankreichs. Ihre Eltern, dem Adel angehörig, führten ein ziemlich großes Haus, wozu ihnen ihre bedeutenden Reichthümer die hinlänglichen Mittel boten. Der Vater, der in Montargis das Amt eines Requetenmeiſters bekleidete, war, wie Johanna ſelbſt erzählt, ein frommer, dabei aber ziemlich ſtrenger und ernſter Mann; die Mutter nicht minder fromm glänzte beſonders durch ihre Wohlthätigkeit. Doch war ſie, wie es ſcheint, etwas nach dem Schnitt der Zeit, um die Kinder während ihres zarten Alters ziemlich unbekümmert und dabei nicht frei von Laune und Eitelkeit. Beide Eltern Johannas waren ſchon früher verheirathet geweſen und aus beiderlei Verbindungen waren Kinder da, die aber, wie man vermuthen muß, alle ins Kloſter gingen.

Johanna war eine Frühgeburt: die Mutter brachte ſie ſchon im achten Monat zur Welt, und vielleicht hängt damit die große Kränklichkeit zuſammen, welche das Kind

1) Man vergleiche über das Folgende das „Leben der Madame Guion von ihr ſelbſt beſchrieben", deutſch Frankfurth u. Leipzig. 1727. Es iſt immer dieſes Werk gemeint, wenn wir a. a. O. citiren.

in's Leben begleitete und, bald in dieſem bald in jenem Leiden auftretend, Johanna nie mehr ganz verließ.

Als ſie $2^{1}/_{2}$ Jahre alt war, brachte ſie der Vater in das Kloſter der Urſulinerinnen, in welchem zwei Stiefſchweſtern derſelben lebten, die eine die Tochter des Vaters, die andere der Mutter, je aus der erſten Ehe. Nach Verfluß etwa eines halben Jahres nach Hauſe zurückgenommen, blieb ſie hier faſt bis zum Ende ihres vierten Lebensjahres. Darauf that ſie der Vater zu den Benedictinerinnen, bei denen ſie das „geiſtreiche Kind" ſpielte, bis die Sache nach etwa zwei Jahren beiden Theilen entleidet war. Der Aufenthalt in der Familie war wiederum nur kurz. Johanna war noch nicht ſieben Jahre alt, als der Vater ſie zum zweitenmal zu den Urſulinerinnen brachte, jetzt ohne Zweifel in der Abſicht, dem Kinde eine ernſtliche Bildung und Erziehung angedeihen zu laſſen. Aber nach Verfluß von drei Jahren ſah man ſich aus verſchiedenen Gründen, beſonders weil die Stiefſchweſtern, beide von verſchiedenem Charakter, in die Leitung des Kindes Verirrung brachten, veranlaßt, Johanna wieder nach Hauſe zu nehmen, um ſie nach kurzer Friſt, etwa im Juni 1658 doch wieder in einer klöſterlichen Anſtalt unterzubringen. Diesmal verſuchte es der Vater mit den Dominikanerinnen und in dieſem Hauſe war es, daß Johanna, während einer Pockenkrankheit viel allein gelaſſen, ihre Muße zu fleißigem Leſen der hl. Schrift benützte, eine Lectüre, die ſich bei dem Gedächtniß des Mädchens tief in ihre Seele einſenkte. Von ihrem Leiden geneſen kehrte ſie nach einer etwas mehr als halbjährigen Abweſenheit wiederum in den Schooß ihrer Familie zurück. Aber es trat der alte Uebelſtand ein. Die Mutter wollte

oder konnte ſich dem Kinde zu wenig widmen und vermochte auch an demſelben, während ſie ihren Sohn ſehr liebte, immer noch kein größeres Gefallen zu finden. Glücklicherweiſe war Johanna jetzt faſt eilf Jahre alt und nun ſchickte der Vater das Kind, beim Herannahen der Faſten 1659, zum drittenmale zu den Urſulinerinnen, damit es hier auf den Empfang der erſten heiligen Communion vorbereitet werde. Die alte Eiferſucht der beiden Schweſtern war Urſache, daß ihr Aufenthalt im Kloſter ſich nicht über Pfingſten erſtreckte. Um dieſe Zeit wurde ſie wieder nach Hauſe zurückgenommen und ihre Erziehung als beendet betrachtet. — Im Hinblick auf die Kränklichkeit, die faſt in jedem Jahr Johanna heimſuchte, auf die eigenthümliche Erziehung und Alles, was dieſelbe bedingte und begleitete — hier ein Vater, den das Kind vor Allem fürchtet, dort eine Mutter, die für daſſelbe kein rechtes Herz hat, überhaupt Niemand, an den es dauernd ſich gewieſen findet — im Hinblick auf das Alles wird man es ſehr begreiflich finden, wenn in dem jungen Mädchen, das nun in die Welt eintreten ſollte, vor Allem ein Zug ſich ausgebildet hatte, der Zug zur Innerlichkeit. Die Eindrücke des Kloſterlebens, welche es von den zarteſten Jahren an empfing, konnten denſelben nur noch ſtärker und nachhaltiger machen. Dabei hatte Johanna ohne Zweifel keinen Unterricht genoſſen, gründlich genug, um das Gleichgewicht zwiſchen Verſtand und der von Haus aus viel reicher entwickelten Phantaſie herzuſtellen. Und was die Bildung ihres Herzens betrifft, ſo war es zwar eine leichte Sache, ein von Natur aus ungemein zartes und weiches Gemüth zu einer großen Liebe für Frömmigkeit und Unſchuld zu entzünden. Aber ihre ganze Erziehung, abgeſehen davon,

daß ſie manche Falte in ihrem Gemüthsleben ſich bilden ließ, war nicht im Stande, ihr religiöſes Streben auf ſolide und klare, den Willen feſſelnde Vorſätze zu gründen; es blieb Alles zu weich und zu verſchwommen; und was von nicht geringerer Bedeutung iſt, aber damit in Verbindung ſteht, die Eitelkeit hatte faſt von Anfang an Mittel und Gelegenheit genug, ohne ernſtlich bedroht zu werden, in das junge Gemüth ihre Wurzeln zu treiben. — Indeſſen in dem Augenblick, da wir Johanna für immer in den Familienkreis zurückkehren ſehen, ſchlummerten noch alle dieſe theilweiſe bedenklichen Keime unter dem Gewand einer durchaus edlen und liebenswürdigen Erſcheinung. Die Mutter beeilte ſich, die auch zu großer körperlicher Schönheit herangeblühte Tochter in die Welt einzuführen. Noch vor ihrem zwölften Jahre der Gegenſtand eifriger Bewerbungen wurde ſie allmählig etwas oberflächlicher und gab ſich insbeſondere einer zügelloſen, Profanes und Geiſtliches durch einander werfenden Lectüre hin. Aber bald faßte ſie ſich wieder; eine Generalbeichte ſollte wieder res integra machen und in ihrer Lectüre beſchränkte ſie ſich nun hauptſächlich auf die Schriften des hl. Franz von Sales und das Leben der hl. Franciska von Chantal, — zwei Geſtalten, mit denen ſie ſich übrigens ohne Zweifel ſchon früher beſchäftigt hatte. Der geiſtige Umgang mit den beiden Heiligen, mit Leidenſchaftlichkeit gepflogen, übte einen großen Einfluß auf Johanna aus. Wir meinen hier nicht ſo faſt den Vorſatz, der ſich in ihr feſtſetzte, in den Orden von der Heimſuchung einzutreten; dergleichen Sachen haben oft nicht ſo viel auf ſich; und in Wahrheit fügte ſich Johanna in dieſem Punkt bald dem widerſtrebenden Willen der Eltern und des Beichtvaters. Aber ihre innerliche

Entwickelung ward weſentlich durch dieſe Lectüre berührt; Franciſca von Chantal wurde ihr Vorbild, das ſie bis in's Kleinſte hinaus nachzuahmen ſtrebte und beſonders war es das innere Gebet, auf das wir an einem andern Orte noch zurückkommen werden, was ſie bald auf's Lebhafteſte beſchäftigte und nach deſſen Beſitz ſie eifrig verlangte. Zwar trat wieder nach kurzem Zwiſchenraum eine Periode großer Lauheit und Kälte in der Frömmigkeit ein. Ihre leidenſchaftliche Liebe zum Leſen verleitete ſie von Neuem auch nach gefährlichen Büchern zu greifen; ſie fing an, Helden- und Liebesgeſchichten zu ſtudieren; dazu wurde ſie ſelbſt mehr und mehr Heldin auf dieſem Theater der Thorheit und erwiederte die vielen Huldigungen, die ſie empfing, nicht mehr mit der argloſen Unbefangenheit früherer Jahre. Aber der Verlobungscontract, den ſie, nach ihrer Erzählung ohne zu wiſſen, was ſie thue, auf den Willen ihrer Eltern am 28. Januar 1660 unterzeichnete, und der das noch nicht 16jährige Mädchen einem Herrn von Guion, damals einem Mann von 37 oder 38 Jahren zur Frau gab, reichte vollkommen hin, Johanna wiederum nüchtern zu machen und ſich ſelbſt zurückzugeben. Und was etwa in dieſer Beziehung noch fehlte, das that der wirkliche Eintritt in die Ehe und damit in den Ernſt des Lebens. Mad. Guion begann den neuen Anlauf wiederum mit einer Generalbeichte, „wie ſie noch keine mit dieſer Genauigkeit gemacht hatte.“ Die Romane warf ſie in's Feuer; die alten Vertrauten ihres geiſtigen Lebens aber, der hl. Franz und Franciſca von Chantal wurden wiederum der Gegenſtand ihrer vollen und ungetheilten Liebe — und was das innere Gebet betrifft — ihrer faſt eiferſüchtigen Bewunderung. Die innern Zuſtände Johannas hatten in

den fünf Jahren, die ſie mit der Welt verkehrte, unterdeſſen eine beſtimmtere aber keineswegs beruhigendere Geſtalt gewonnen. Zwar kehrte ſie mit beſtem Willen wiederum zur Religiöſität zurück, wie wir bereits bemerkt; aber die verfänglichen Keime, die früher ſchon im Grunde ihres Weſens lagen, waren unterdeſſen mehr und mehr entwickelt worden und zu Feinden herangewachſen, welche auch das begeiſtertſte Streben bedrohten. Die Phantaſie war durch die ungeregelte und leidenſchaftliche Lectüre noch krankhafter entzündet worden. Die Frömmigkeit hatte in den Schwankungen der letzten Jahre zum Mindeſten an innerer klarer und beſonnener Kraft nicht zunehmen können und was wir nicht vergeſſen dürfen, die Eitelkeit war durch die Huldigungen, an denen die Welt es hatte nicht ſparen laſſen, in einer Weiſe geſteigert worden, daß Madame Guion, wie ſie ſelbſt geſteht, ſogar nach dem neuen Aufſchwung ihres religiöſen Lebens ſeit der angeführten Generalbeichte, immerwährend mit derſelben zu ringen hatte und nur ſelten als Siegerin aus dem Kampfe hervorging. Der Zug zur Innerlichkeit aber hatte gleichfalls an Intenſivität gewonnen. Nicht nur blieb nämlich ihre Kränklichkeit, ihre Stellung zu den Eltern im Weſentlichen die nämliche, die fragliche Richtung ihres Gemüths fand eine noch viel reichere Quelle der Nahrung in der ſchon namhaft gemachten Liebe zur Lectüre. Dieſes Leſen, Jahre lang Tag und Nacht getrieben im einſamen Zimmer, durch keine anderweitige zerſtreuende oder anſtrengende Beſchäftigung unterbrochen, mußte mit Nothwendigkeit ein gewiſſes inneres Brüten und Weben der Seele befördern; wozu noch kommt, daß ſie, wie wir geſehen, viele Zeit geradezu nur mit Geſchichten

ſich beſchäftigte, bei deren Lectüre zumeiſt jeder das eigene Ich den handelnden Perſonen unterſchiebt und mit den Empfindungen und Gedanken des eigenen Herzens ſpielend, ſich daran gewöhnt, die Außenwelt allmählig zu vergeſſen und ihr Verſtändniß zu verlieren.

Die ehlichen Verhältniſſe, in welche Johanna trat, waren nicht derart, daß ſie die aufſtehenden Gefahren energiſch beſeitigt hätten. Einmal war Vieles in ihr überhaupt ſchon zu ſehr erſtarkt, als daß es ſich hätte ſo leicht verdrängen laſſen und dann fand Mad. Guion auch in ihrer Ehe, was ihr ſo nothwendig geweſen wäre, Niemand, an den ſie ſich hätte vollkommen anſchließen können und der ſie damit aus ihrer Innerlichkeit herausgezogen hätte. Sie trat zu jung und zu unerfahren in die neuen Verhältniſſe; ihr Gemahl war zu alt, viel kränklich und heftig, und wenn etwas noch nothwendig war, zwiſchen ſie und ihn zu treten, ſo übernahm das ſehr gerne und ſehr häufig die Schwiegermutter. So lebte ſie verſcheucht und verſchüchtert; und wie krank ſchon ihr innerliches Weſen war, das zeigte ſich in ihrer abſoluten Reſignation. Weit entfernt, in vernünftiger und gebotener Gemeſſenheit das ihr zuſtehende Anſehen zu erwerben und zu verlangen, trug ſie, ohne etwas an ſich oder irgend Jemand zu ändern, einfach alle Widerwärtigkeiten und alle Mißhandlungen, an den innerlich geweinten Thränen eines falſchen Martyriums ſich labend und erfreuend. — Wir fügen noch hinzu, daß ihre Geſundheitsverhältniſſe auch in der Ehe ihren abnormen Charakter behielten. — — In ſolcher Verfaſſung haben wir uns Mad. G. dem hl. Franz Sales und der hl. Franciſca von Chantal, ihren langjährigen Lieblingen gegenüber zu denken, das Auge unverwandt auf

die Herrlichkeiten des innern Gebetes gerichtet, welches ſie an ihnen ſtaunend erblickte. Neugierig und lüſtern ſtand ſie vor der goldenen Frucht, die Keiner noch eigenmächtig abgepflückt, ohne daß ſie ihm eine Speiſe des Todes geworden wäre. Ihr innerliches Weſen, geſteigert und entwickelt, wie wir geſehen, mehr und mehr alle Eigenthümlichkeiten des geiſtigen Lebens in ſeine Herrſchaft ziehend und hinwiederum von ihnen ſelbſt bedingt und geſchärft, war ſo zu ſagen allmählig auf dieſen einen Punkt concentrirt und nun können wir uns nicht mehr wundern, wenn wir es bald zu einer Kataſtrophe kommen ſehen. Umſonſt ſuchte der Beichtvater zurückzuhalten; — und dieſe Eigenmächtigkeit machte ſie vollends reif, ihrem Verhängniß zu verfallen. — Drei Perſonen waren dabei thätig, ſie dieſem letztern zu überliefern. Die eine war eine fromme „verfolgte" Dame, welche der Vater nach der Mutter Tod, etwa drei oder vier Jahre nach der Verheirathung Johannas in ſein Haus nahm. Sie war eine Anhängerin des „innern Gebetes", d. i. jenes innern Gebetes, in deſſen Beſitz auch Mad. G. ſpäter gelangte; die zweite Perſon war ein Verwandter der letztern, ein Herr von Toiſſi, Miſſionär, der Montargis auf ſeiner Durchreiſe berührte und ſich bald als einen Anhänger derſelben Gebetsweiſe verrieth. Beide vereinigten ſich, das Verlangen der ungeduldigen Aſpirantin zu befriedigen und ſie das große Geheimniß zu lehren. Aber es wollte immer nicht gelingen und darüber mußte Toiſſi wieder abreiſen, nachdem er verſprochen, ſein Martyrium einſt, falls er ein ſolches finden ſollte, Gott mit der Bitte aufzuopfern, ſeiner Verwandten dieſes innerliche Licht aufgehen zu laſſen. Bald darauf aber kam ein Franciscaner

nach Montargis, in welcher Stadt ſein Orden wahrſcheinlich ein Haus beſaß, ein Mann, der kein Geheimniß daraus machte, daß er des „innern Gebetes“ Meiſter ſei. Er kam auch in das Haus des Herrn von Bouvieres, und dieſer, vielleicht durch die genannte Dame veranlaßt, erſuchte den Pater, ſeine Tochter in einem Beſuch zu empfangen. Das ſollte ein trüber, verhängnißvoller Augenblick für ihr ganzes Leben werden. Der Franciscaner war in Wahrheit Nichts als ein vollendeter Schwärmer, dabei ein Mann der Welt gegenüber ohne jegliche Klugheit und Beſonnenheit. Der ganze Verlauf unſerer Geſchichte wird dieſe ſchwere Anklage hinlänglich rechtfertigen. G. machte, begleitet von einer Verwandten, den genannten Beſuch am 22. Juli 1668[1]. Mad G. erzählt uns, wie es ihr hier ergangen, alſo: ihre Erſcheinung und die Art und Weiſe, wie ſie den Wunſch ihres Herzens ausdrückte, ſetzte den guten Pater, wie er nachgehends der G. geſtand, ganz außer ſich, ſo daß er nicht wußte ob er träume. „Er ging gar ſchwer mit der Sprache heraus . . . ich wußte nicht, was ich daraus machen ſollte, daß er ſo ſtille war. Ich hörte aber dennoch nicht auf, mit ihm zu reden und ihm mit wenig Worten zu bedeuten, was ich für Schwierigkeiten hätte in Anſehung des innern Gebetes. Hierauf antwortete er mir alſobald: das kommt daher, geehrte Frau, weil ihr das von außen ſuchet, was ihr doch inwendig in euch habt. Gewöhnet euch, Gott in eurem Herzen zu ſuchen, ſo werdet ihr ihn daſelbſt finden. Indem er ſolche Worte ausgeſprochen, ließ er mich von ſich.“ „Dieſe Worte waren mir, erzählt G. weiter, als

1) Vergl. die genannte Lebensbeſchreibung, I. Th. S. 100 sq.

ein Pfeil, der mir durch mein Herz fuhr durch und durch. Ich empfand den Augenblick eine ſehr tiefe Wunde, die voller Anmuth und voller Licht war, ja eine ſo angenehme und liebliche Wunde, davon ich mein Lebtag nicht wieder zu geneſen verlangte .... Dieſe Worte machten, daß ich ſah und erkannte, was in meinem Herzen war, und was ich doch nicht genoß, weil ich es nicht erkannte. Ich wußte nicht, ich war ganz anders geworden. Von dieſem Augenblick ward mir eine weſentliche Erfahrung von Gottes Gegenwart in meinem innerſten Grunde gegeben, nicht durch Nachdenken oder Ueberlegung des Verſtandes, ſondern als eine Sache, die man weſentlich beſitzt auf eine ſehr anmuthige Weiſe.... Ich war plötzlich ſo verändert, daß ich weder vor mir ſelbſt noch vor andern Leuten mehr kenntlich war. Die Gebrechen und Widerſetzlichkeiten ſchienen verzehrt zu ſein, wie ein Stohhalm in einem großen Feuer." Dieſe Schilderung genügt vollkommen, um uns über das aufzuklären, was bei jenem Beſuche vorgegangen. Die längſt vorbereitete Kataſtrophe kam zum Ausbruch. G. gerieth in die Ekſtaſe, aber in keine himmliſche und gnadenvolle, ſondern in eine rein natürliche und zugleich unheilvolle, unter der Vermittlung des Franciscaners, der ohne Zweifel weniger durch jene Worte, die G. ſchon oft hatte hören können, als ſein ganzes Weſen, — ſei er nun ſelbſt ganz oder halb ekſtatiſch geweſen, — ihr inneres Leben zu electriſieren verſtand. G. ergriff in dieſer Ekſtaſe das innere Gebet, aber die goldene Frucht hatte ſich während des Pflückens entſetzlich verwandelt; was ſie in der Hand hatte, war nicht das wahre innere Gebet, ſondern nur

ſeine Fratze. Hier iſt der Ort über dieſen Punkt aus der Myſtik etwas Näheres zu bemerken. — In dem wahren innerlichen Gebet wird die Seele durch eine ſpecielle gratia gratis data in den Stand geſetzt, mit Gott, ohne die natürlichen Organe ihres Lebens, das discurſive Denken und Wollen, in Anwendung zu bringen oder dieß auch nur zu können, auf eine der visio beatifica verwandte und ſie anticipierende, völlig übernatürliche und reine und einfache Weiſe zu verkehren. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, wenn eine ſo begnadigte Seele — auf ihr ewiges Heil angeſehen — auch Gott dadurch nicht näher kommt, ſie theoretiſch doch die Gottheit in ſolchem Gebet viel wahrer und vollkommener erfaßt und die Seligkeit, die vom Glanze einer ſolchen Erkenntniß gewöhnlich auf den geſchaffenen Geiſt ausſtrahlt, iſt gewiß ſehr leicht bgreiflich. — Der Rapport, der ſich in den ekſtatiſchen Verhältniſſen entwickelt, wie ſie Madame G. ſo unglücklich war, über ſich heraufzubeſchwören, hat nun allerdings mit der reinen übernatürlichen Bethätigung einer zur wahrhaft myſtiſchen Ekſtaſe erhobene Seele etwas Analoges; nicht zwar nach ſeinem innern objectiven Werth; denn in dieſer Beziehung können wir eine Analogie nur zugeben, wenn und ſoweit er auf Objecte der natürlichen Ordnung ſich erſtreckt. Mit Gott verhält ſich das ganz anders. Es verſteht ſich von ſelbſt unp zum Voraus, daß ein eigentlich auch objectiv außerordentlich und wunderbar inniger Verkehr mit der Gottheit auf dieſem Wege in gar keiner Weiſe angebahnt werden kann; denn ein ſolcher Verkehr kann nur durch Gottes außerordentliche Gnade gewirkt werden; aber dieſer ekſtatiſche Rapport bleibt wie die Ekſtaſe ſelbſt etwas

lediglich Creatürliches, bei dem Gott als das Princip der Gnade ſich gar nicht betheiligt, und in dieſem Sinne etwas lediglich Natürliches. Indeſſen iſt der in Frage ſtehende ekſtatiſche Verkehr noch in einem andern Sinn etwas blos und durchaus Natürliches. Durch die Ekſtaſe nämlich, die wir hier im Auge haben, verkehrt ſich ſo zu ſagen die Sphäre des geiſtigen Lebens: die lichte Seite deſſelben, Vernunft und Freiheit ſinken unter und die nächtliche Naturſeite deſſelben tritt an die Oberfläche. Von dieſer Naturmacht, die alſo im Innern des Menſchen die Herrſchaft gewinnt, geht dieſer Rapport aus und hat deßwegen in den Augen Gottes ſo viel und ſo wenig Werth, als etwa die unfreie und bewußtloſe Beſchäftigung des Menſchen mit Dingen der Ewigkeit während des Traums. Wenn das richtig iſt, ſo iſt auch klar, daß Gott auf ſolche magnetiſch-ekſtatiſche Bezüge auf gar keine Weiſe eingeht und diß noch um ſo weniger, wenn eine ſolche Verkehrung des geiſtigen Lebens abſichtlich geſucht und befördert worden iſt. In dieſem Fall wird ſein poſitives Mißfallen auf ſolchen geiſtigen Zuſtänden laſten, auch wenn ſie noch ſo religiös gefärbt ſind. — Was alſo der natürlich Ekſtatiſche hat, wenn er ſich mit Gott beſchäftigt, iſt nicht Gott ſelbſt, ſondern blos das unweſenhafte Bild, das er ſich von ihm macht und während er ſchwärmt im myſtiſchen Genuſſe der Gottheit, iſt er derſelben nie ferner geweſen. Wenn wir aber in Betreff dieſes Rapportes noch ſeinen objectiven Werth — ſoweit es ſich um Gott handelt — jede Analogie und Verwandtſchaft mit dem übernatürlichen Verkehr der Heiligen leugnen, ſo iſt auf der andern Seite zuzugeben, daß die Art und Weiſe, wie das Subject dort thätig iſt, viel Verwandtes mit der

Thätigkeit des wahrhaft und übernatürlich Ekſtatiſchen hat. Vernunft und Freiheit ſind ja, wie wir geſehen, auch dort zurückgetreten; die gewöhnlichen Organe ſchweigen und eine andere Macht trägt die außer ſich gekommene Seele fort; und weil dem alſo iſt, verliert auch das Bild von Gott, die Vorſtellung, die der natürlich Ekſtatiſche von ihm feſthält, alle Umriſſe, in welche das Denken dieſelbe gefaßt, ähnlich wie die Gottheit den Heiligen nicht mehr in den Schranken der discurſiven Erkenntniß, ſondern in der Unermeßlichkeit ſeines Weſens ſich oft offenbart. Aber während hier ein unendlicher Ocean der weſenhafteſten Wirklichkeit und Schönheit vor der entzückten Seele ſich öffnet, in welcher ſie untergehen möchte, zerfließt allerdings auch die Vorſtellung der Gottheit vor den Augen des natürlich Ekſtatiſchen in eine uferloſe Unendlichkeit; aber es iſt der Unendlichkeit eines verſchwommenen Phantaſiebildes, in welchem die Seele brütend und ſich berauſchend im ſtrengen Sinne des Wortes unter- und zu Grunde gehen kann. Das war das innere Gebet, welches Mad. G. im Alter von einuuzwanzig Jahren bei dem Franciscaner lernte. Die Ekſtaſe, in welche ſie hier gerieth, lagerte ſich nun wie eine breite Wolke über ihrem Tagleben. Wenn übrigens ſogar bei der unwillkührlich eintretenden natürlichen Ekſtaſe das freie und bewußte Leben immer in dieſelbe hineinſpielt, — das iſt ja ſchon beim Traume ſo — ſo mußte das bei den ekſtatiſchen Verhältniſſen der G. noch viel mehr ſein. Freiwillig hatte ſie dieſelbe geſucht und freiwillig, ja mit Leidenſchaft feſtgehalten; wie werden wir uns wundern, wenn in dieſem Dunſtkreis die ganze religiöſe Denk- und Anſchauungsweiſe, welche G. in früheren Jahreu ſich angeeignet, ſich wiederſpiegelt und

wenn auch die ekſtatiſche oder von ihren ekſtatiſchen Zuſtänden noch berauſchte Seele in der Weiſe des hl. Franz von Sales ſogar gegen die Sucht nach allem Außerordentlichen ſich ausſpricht, und wenn Francisca von Chantal noch immer das Ideal iſt, dem ſie unermüdet nachjagt? — — In den erſten Monaten wollte die ekſtatiſche Herrlichkeit gar nicht mehr weichen. Der uns ſchon bekannte Franciscaner übernahm neben ihrem eigentlichen Beichtvater ihre geiſtliche Leitung, Unbeſonnenheit auf Unbeſonnenheit häufend. G. ſteigerte ſich durch unerhörte und man muß es ſchon ſagen faſt heroiſche Abtödtungen. Wir wollen nur Eines erwähnen; geſunde Zähne ließ ſie ſich von Zeit zu Zeit ausreißen, um neue Schmerzen zu erwerben, kranke ließ ſie gewiß ſtehen, um die alten Schmerzen zu bewahren. Stunden, in ihren außerordentlichen Zuſtänden hingebracht, verfloſſen ihr wie Augenblicke und wenn die Ekſtaſe auch nachließ, war es ihr leicht, immer dieſelbe wieder hervorzurufen[1]). Nachdem Mad. G. allſoweit im „innern Leben“ vorwärts geſchritten, war ſie nun vollkommen der Magnet geworden, der alle verwandten Elemente an ſich zog. Schon um dieſe Zeit bildete ſich eine gewiſſe Solidarität der Anhänger des innern Gebetes in Montargis. Der Franciscaner vermittelte eine Verbindung zwiſchen ihr und der Mutter Granger, der Vorſteherin des Benedictinerinnen-Kloſters in jener Stadt, einer Frau, die in dieſelben Irrthümer mehr oder minder verſtrickt war. — Freilich regte ſich auch jetzt ſchon eine ſtarke Oppoſition gegen dieſes Treiben. Der Mann der G. und ihre Schwiegermutter erklärten ſich gegen das

1) A. a. O. I. Theil, p. 104.

innere Gebet, das, wie nicht anders möglich, ſie vollends recht unfähig machte, einem Hausweſen vorzuſtehen. Ebenſo ſprach ſich ihr Beichtvater aus; ja deſſen ganzer Orden ſcheint dem Franciscaner den Krieg erklärt zu haben. Aber Allen mit einander gelang es nicht einmal, nur die Beziehungen der Mad. G. zu der Mutter Granger aufzulöſen oder auch nur zu lockern.

Nun nahm die Entwickelung einen raſchen Verlauf. Die Ekſtaſe ließ allmählig etwas nach und als die ordentlichen Zuſtände zurückkehrten, zeigte ſich alsbald, daß hier nirgends Gottes Hand gewaltet. Die Eitelkeit, ja die Sinnlichkeit, wie Mad. G. ſelbſt geſteht, machte ſich alsbald und in ziemlich ſtarkem Maaße wieder geltend. — Eine zweite Pockenkrankheit übrigens im October 1670, die ihre Schönheit ſehr beeinträchtigte, machte ſie wiederum ernſt, bildete aber auch die Brücke zu den alten außerordentlichen Zuſtänden. Etwa im Juni des folgenden Jahres lernte ſie den Barnabiten Lacombe kennen [1]), der ſie auf ſeiner Durchreiſe durch Montargis beſuchte. G. fand ſich von dieſer ſenſitiven ſchwärmeriſchen Natur alsbald unwiderſtehlich berührt und wie ſie einſt eingeweiht worden war, ſo weihte ſie jetzt den Barnabiten in die Geheimniſſe des „innern Gebets" ein. Leider war er ſo gelehrig, als ſie damals. Dieſe Bekanntſchaft wurde Epoche machend für ihr ganzes ſpäteres Leben.

Aber [2]) es trat auch auf dieſe ekſtatiſche Aufregung wieder die Ebbe ein und zwar dießmal, verbunden mit großer Kränklichkeit, in der Geſtalt einer unendlichen faſt

---

1) A. a. O. I. Th. p. 217.

2) A. a. O. I. Th. p. 72 ꝛc.

alle geiſtige Thätigkeit unmöglich machenden Abgeſpanntheit. Mad. G. nennt die Sache freilich anders; ſie glaubte, es ſei der bei den Heiligen vorkommende myſtiſche Tod. Vielleicht hat auch ihre thörichte Nachahmungsſucht wirklich Manches von dieſem letztern auf ihre Zuſtände übergetragen. Im Uebrigen erklärt ſich Alles natürlich. Selbſt wenn es nicht einmal zu einer wirklich krankhaften Erſchlaffung gekommen wäre, — wie dieß doch der Fall iſt — hätte der pötzliche gänzliche Verluſt ihrer außerordentlichen Stimmung ſie troſtlos machen und hätte ihr ganzes Weſen, in ſeiner nüchtern Wahrheit vor ihr liegend, als das nicht ordnungsmäßige, unnatürlich verdüſterte ihr erſcheinen müſſen. — Während ſie noch in ſolchen Verhältniſſen ſtand, löſte ſich die unglückliche Ehe den 21. Juli 1676 durch den Tod ihres Gemahls auf. Im Jahre 1678 kehrten die Fluthen der Ekſtaſe wieder etwas zurück und im Jahre 1680 wurde unter weſentlicher Mitwirkung Lacombes, zu dem ſie ſich brieflich in Rapport ſetzte, das Schifflein des innern Gebetes wieder vollkommen flott. Es geſchah dieß am Magdalenentag 1680, an demſelben Tage, als Lacombe, der in Tonon am Genferſee ſich aufhielt, ſie verabredetermaßen in der heiligen Meſſe commemorirte; ſie war damals etwas über 32 Jahre alt. Aber jetzt[1]) war auch Mad. G. zu einer noch viel weiteren Verirrung reif geworden. Ohne Zweifel lag in der Beziehung, die ſie mit Lacombe anknüpfte, ein natürlicher Reiz, in die Nähe dieſes Mannes zu kommen. Lacombe erwiederte auch, als Mad. G. ihm gegenüber eine ſolche Saite anſchlug, die Melodie in der entgegenkommendſten Weiſe,

1) A. a. O I. Th. p. 348 f.

die man ſich denken konnte. Bereits am Magdalenentag, der G. von ihrer innern Dürre befreite, hörte er dreimal die Stimme: Ihr werdet an Einem Ort zuſammenſein. Schon von hier aus könnten wir es uns erklären, wie G. mit weit ausſehenden Plänen ſich zu beſchäftigen anfing. Aber eine noch bedeutendere Veranlaſſung hiezu lag in ihren innern Verhältniſſen ſelbſt. Wir ſchweigen davon, daß ein immer größerer Kreis ſich um G. bildete und daß dadurch, ſowie durch die ungeordnete Liebe am Außerordentlichen die Eitelkeit ſehr bedeutend genährt wurde; — ähnlich wie der göttliche Geiſt, wenn er eine Seele in außerordentlicher Weiſe erfüllt, die Schranken des Individuums ſo zu ſagen durchbricht und durch daſſelbe auf ganze Kreiſe Einfluß gewinnt, ſo findet ſich auch eine Seele, von dieſer irdiſchen extatiſchen Gluth erfüllt, unfähig auf die Länge dieſelbe in den Grenzen des eigenen Lebens zu halten; ein natürlicher Drang treibt ſie, ſich zum Mittelpunkt größerer Verhältniſſe zu machen. So entſtand halb im Wachen und halb im Traume in dem Gemüthe der G. die Idee an eine große religiöſe Miſſion, die ſie auf Erden zu erfüllen habe. Die Syntheſis jenes perſönlichen und dieſes allgemeinen Verlangens lag in dem Gedanken an eine ſolche Miſſion unter den Fittigen Lacombes. Und da ſie überdieß in ihrem ganzen Leben an den hl. Franz von Sales dachte, formirte ſich ohne Zweifel ſchon ſehr früh der ganze Gedanke zu dem Plan, in Genf eine Bekehrung der Proteſtanten zu verſuchen: eine Sache, die ohnehin damals ſehr eifrig betrieben wurde. Es verſteht ſich, daß G. ſofort ahnungsvolle Träume in dieſer Beziehung hatte; auch von den verſchiedenſten Seiten, von Laien und von Kloſterleuten und an den verſchie-

denſten Orten, ſogar im Beichtſtuhle in Paris wurde ihr geſagt, daß Gott Großes mit ihr vorhabe; und Lacombe, der, ſobald der Plan ihm in dieſer concreten Geſtalt mitgetheilt wurde, durch ein Frauenkloſter den Willen Gottes erforſchen ließ, bekam ſofort aus dem Munde dieſer Nonnen die decidirte Erklärung, daß G. ſich beeilen ſolle, ihr Vorhaben in Ausführung zu bringen. So wurde der Gedanke an eine öffentliche Miſſion in der Kirche nun die Spitze, in der ihre Verirrungen culminirten. Es fand ſich unerwartet ſchnell eine Gelegenheit, den träumeriſchen Plan wenigſtens bis auf einen gewiſſen Grad ins Leben umzuſetzen. Im Jahre 1680 war der Biſchof von Genf, Aranthon, in Paris anweſend[1]), um für einen Theil ſeiner Diöceſe, den Bezirk von Gex (mit der Hauptſtadt gleichen Namens), einen Landſtrich an dem weſtlichen Ufer des Genferſees, der erſt nach dem Edict von Nantes unter franzöſiſche Botmäßigkeit gelangt und darum der Privilegien dieſes Edicts nicht theilhaftig geworden war, einen königlichen Befehl auszuwirken, der geeignet war, dem geſetzwidrig öffentlich auftretenden proteſtantiſchen Cultus Einhalt zu thun. Zugleich aber ſuchte er auch in Paris Mittel und Perſonen, durch eine friedliche Miſſion den genannten Bezirk der Kirche zu gewinnen und ſo trat er denn auch in Unterhandlung mit dem Hauſe für neubekehrte proteſtantiſche Mädchen (maison des Nouvelles-Catholiques), um einige Schweſtern für eine ähnliche Anſtalt in der Stadt Gex zu erhalten. G. erfuhr von der Anweſenheit des Biſchofs und trug ihm ihren Plan vor. Dieſer, der die Sache ſehr unbefangen betrachtete,

1) Vergl. Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le dix-septième siècle, T. 2. p. 24.

war darüber höchlich erfreut und in der Meinung, in der beſten Weiſe den Wünſchen der G. entgegenzukommen, ſchlug er ihr vor, dem zu gründenden Inſtitut für die Neubekehrten ſich anzuſchließen. G. entſchloß ſich nun zwar endlich, dieß zu thun; aber ſo ſehr hatte ſie ſchon ihre eigenen Pläne und ſo weſentlich war andererſeits damals noch Genf in ihre fire Idee aufgenommen, daß ſie ſich nur äußerlich mit dem Unternehmen verband und jeden Contract, der ſie gebunden hätte, gänzlich ablehnte. Das Ganze ſollte ihr nur eine Brücke werden, ihre eigenen Gedanken in Ausführung zu bringen und von Ger konnte man in etlichen 4 oder 5 Stunden nach Tonon gelangen. Ohne etwas zu Hauſe zu ſagen, ihre unerzogenen Kinder der Großmutter überlaſſend und nur ihr jüngſtes Kind mit ſich nehmend, verließ ſie den 2. Juli 1681 Montargis. Den herben Schmerz, den ihr dieſer Schritt verurſachte, ertrug ſie, wahrſcheinlich an die hl. Franciska ſich erinnernd, — leider nicht in ihrem Fall — als unabänderliches Verhängniß mit Reſignation. Am 23. langte ſie mit einigen Schweſtern in Ger an, nachdem ſie zu Anneci im Kloſter von der Heimſuchung über dem Grabe des hl. Franz einer hl. Meſſe, die der Biſchof celebrirte, angewohnt hatte. Ohne Zweifel wußte ſie hier den argloſen Oberhirten zu beſtimmen, Lacombe die höchſte Oberaufſicht über das neu zu errichtende Haus zu übertragen und ſie fand nun tauſend Gelegenheiten, mit dem Pater zu communiciren. Beim erſten Wiederſehen fand ſie ſich in ganz außerordentlicher und wunderbarer Weiſe mit ihm geeinigt [1]). Sie begleitete den Pater nach Tonon zurück, um ihr Kind in das dortige Urſulinerinnenkloſter zu bringen; erkrankt nach ihrer Heim-

1) A. a. O. II. Th. p. 12.

kehr in Ger, wird durch die Händeauflegung des herbeigeholten Barnabiten wieder geſund, muß mit ihm zur Erholung nach Tonon gehen u. ſ. w. Im ſtrengen Zuſammenhang damit trat ſie dem Haus in Ger, zur größten Unzufriedenheit des Biſchofs, immer kälter gegenüber und die Sache gedieh endlich ſo weit, daß man ihr die Alternative ſtellte, entweder definitiv ſich dem Inſtitut anzuſchließen, oder das Haus zu verlaſſen. Für den erſten Fall, den der Biſchof ſehr wünſchte, weil er Lacombe die größere Schuld an den eingetretenen Widerwärtigkeiten zuſchrieb und für die junge Stiftung eine Dame von ſo vielen Mitteln erhalten wollte, bot man G. ſogar die Vorſtandſchaft an. Allein mit Zuſtimmung des Paters und unter vielleicht ſchon nicht mehr reiner Vorſchützung ihres Berufes für Genf, ergriff ſie die andere Parthie und begab ſich, nach einem kaum $^3/_4$ Jahre langen Aufenthalt in Ger, nach Tonon zu den Urſulinerinnen, die ganz unter dem Einfluß Lacombes ſtanden.

In Frankreich hatte der Schritt der Mad. G. allgemeine Senſation und faſt ebenſo allgemeine Mißbilligung hervorgerufen. Noch im Auguſt 1681 mußte ſie in Ger ein Actenſtück unterzeichnen, in welchem ſie auf ihr ganzes Vermögen zu Gunſten ihrer Kinder verzichtete und ſich nur eine Jahresrente vorbehielt. Auch das geſchah mit einer Reſignation, die einer beſſeren Sache werth geweſen wäre. Ja ſie begnügte ſich nicht einmal damit, ſondern ſchenkte gewöhnlich einen großen Theil des Jahresgehalts, ſelbſt noch von Tonon aus, an das Inſtitut von Ger. — Beſonders war ihr Stiefbruder, P. La Mothe [1]), Prä-

1) Eine von G. unerhört ſchwarz gezeichnete Geſtalt; es unterliegt aber faſt keinem Zweifel, daß man ihr darin ſo wenig trauen darf, als

poſitus der Barnabiten in Paris ſehr unzufrieden mit ihrem Beginnen und der Biſchof von Genf, ſelbſt höchlich mißſtimmt über das Benehmen der G., trat bald mit ihm in Correſpondenz. — Was ihre innern Verhältniſſe betrifft, ſo war Tonon ganz dazu geeignet, dieſelben in der verhängnißvollſten Weiſe auszubrüten; auch iſt es gar nicht unwahrſcheinlich, daß ein Sturz vom Pferde [1]), der ihr auf einer ihrer Reiſen zwiſchen Tonon und Ger begegnete und in Folge deſſen ſie acht Tage lang Blut ſpie, von dem ſie behauptet, daß es aus dem Hirn gekommen ſei, dieſe mehr und mehr krankhafte Entwickelung ihres geiſtigen Lebens gar ſehr beförderte. Es war noch in Ger [2]), als G. einmal bei der Beichte, die ſie dem Pater Lacombe ablegte, in eine Ohnmacht fiel und während ſie, wie ſie bemerkt, bis dahin Gott noch mehr in ſich geſucht und gefunden hatte, wurde ſie nun vollkommen aus ſich herausgeriſſen in den Ocean, wie ſie meinte, der Gottheit, und auch äußerlich dünkte es ihr, werde ſie erhoben. Dieſer Zuſtand dauerte drei Tage an. Von da an, ſagt ſie, nahm die weit und breit ſich erſtreckende Unermeßlichkeit, in der ſie ſich bewegte (vastitude), immer zu und ihr ekſtatiſches Weſen verfeſtigte ſich mehr und mehr zu einem dauernden unbeweglichen Zuſtand. Dieß konnte natürlich nur geſchehen, indem das Dunkel der Ekſtaſe ſich allmählig mit dem ganzen Tagesleben vermengte und in Wahrheit ſehen wir jetzt die unglückliche Frau nachgerade in eine Träumerei ver-

---

wenn ſie uns den Biſchof von Genf, der in dem angeführten franzöſiſchen Werke ſo ſehr gelobt wird, als einen ſchwachen und zweizüngigen Mann ſchildert.

1) A. a. O. II. Th. p. 55.

2) A. a. O. II. Th. p. 43.

ſinken, aus der ſie zwar immer wieder, aber nur ſelten mehr vollkommen erwachte. In nothwendigem Zuſammenhang damit ſtand es, wenn die geiſtigen Kräfte, beſonders das Gedächtniß und die Urtheilskraft nach und nach angegriffen wurde, eine Sache, deren leiſe Anfänge freilich tief über dieſe Zeit der vollendeten Ekſtaſe zurückreichen und ſich ſchon in der unendlichen Zerſtreutheit ankündigten, mit der ſie in den letzten Jahren ihres ehelichen Lebens den Ihrigen das Leben verbitterte. Der Gedanke an eine große Miſſion wurde in der Seele der G. zu Tonon zärtlich genährt und gepflegt. Lacombe vor Allem beſtärkte G. fortwährend in dieſem Wahne und ſo viel Boden hatte er für ſeine Träumereien, beſonders ſeine Erwartungen von der Zukunft ſeiner Lehrmeiſterin in Tonon gefunden, daß wir ſogar einen alten Einſiedler in dieſes ewige Prophezeihen über eine einſtige große Wirkſamkeit unſerer G. verflochten ſehen [1]). Die Urſulinerinnen vollends gelangten, wenn je Lacombe einige Zweifel da und dort übrig gelaſſen hatte, durch die perſönliche Anweſenheit der Gefeierten zumeiſt zu dem vollſten Vertrauen in deren hohe und außerordentliche Begnadigung. Aber was vor Allem bemerkt werden muß, G. ſelbſt kam in Tonon mehr und mehr zu der Ueberzeugung, daß ihre eigentliche Miſſion nicht ſofaſt die Bekehrung der Häretiker zum wahren Glauben, ſondern der Gläubigen zum innern Gebet ſei. Der innere Drang, der ſie aus dem Schooß ihrer Familie getrieben, warf ſeine Maske ab und wenn ſie ſich auch mit dem Gedanken trug, vielleicht durch ihre Leiden die Stadt Genf von Gott doch noch zu erobern, ſo drang ſie doch unmittbar jetzt auf das neue Ziel los und

1) A. a. O. II. Th. p. 20.

ganz entſprechend ihren innern Verhältniſſen dünkte ſie ſich berufen zu ſein, nicht nur im Allgemeinen für das innere Gebet Propaganda zu machen, ſondern als eine wunderbare Gnadenmutter Millionen für dieſes neue aftermyſtiſche Leben zu gebären. — G. war etwa in den Faſten 1683 in Tonon eingetroffen. Lacombe ging um dieſe Zeit fort, um in der Nähe die Faſtenpredigten zu halten, und weil man ſchon ziemlich laut von ſeinem innern Gebete ſprach, mit dem er überdieß auf ſeinen vielen Miſſionen nie ein Hehl getrieben hatte, begab er ſich ſofort nach Rom, um bei der Inquiſition Zeugniſſe für ſeine Orthodoxie ſich zu erbitten. Sei es, daß ihm hier wirklich die Augen aufgingen, — was er ſelbſt der G. nachträglich geradezu erklärte[1]) — oder daß er ſich verſtellte, genug, er erhielt ein ſolches Atteſtat und mit dieſem kehrte er nach Tonon zurück. Der Biſchof konnte ſo nicht wohl offen gegen ihn vorgehen; doch blieb es in Verbindung mit dem P. La Mothe ſein beſtändiges Bemühen, G., die er nicht für ſo verirrt hielt, als ſie wirklich war, von ihm zu trennen. Dieß gelang aber nicht. Denn obwohl Lacombe der G. erklärte, daß er auf ſeine früheren Sachen alle Nichts halte, trat er doch alsbald wieder in den alten Zauberkreis, machte Wunderkuren an ihrem Kinde und gebot, als ſie ſelbſt dem Sterben nahe war, durch Handauflegung dem vordringenden Tode Einhalt. Ja ſo innig wußten ſie ſich beide vereinigt, daß ſie ſich ſchweigend einander mitzutheilen lernten. — Umſonſt mahnte der P. La Mothe, der Biſchof aber verlor endlich die Geduld, und zwar um ſo gewiſſer, als das Kloſter immer mehr für G. Parthei nahm. G. mußte nach 2½ jährigem Aufenthalt das Haus

1) A. a. O. II. Th. p. 126.

gezwungen räumen und nach wenig Monaten verließen ſie und Lacombe Tonon überhaupt, um auf einen neuen Schauplatz ſich zu begeben. Wir wiſſen nicht mehr, wie die Fäden gelaufen ſind, kurz Lacombe wurde als Theologe und Beichtvater vom Biſchof von Verceil berufen und G. nach Turin von der Markgräfin Prunai, einer Schweſter des dortigen Miniſters eingeladen. Mit dieſem Momente nun aber eröffnete G., ſecundirt von Lacombe ihre eigentliche öffentliche Wirkſamkeit, die bald über ſtets größere Kreiſe ſich erſtrecken ſollte. Bis jetzt nur mehr oder minder der Mittelpunkt einer zerſtreuten und verborgenen Richtung wagte ſie es nun ziemlich offen, für ihre Anſichten zu werben und ſie war hierin um ſo glücklicher, als um dieſe Zeit auch die Schriften des Molinos nach Frankreich eindrangen, und als die Gegenden, denen ſie ſich zunächſt zuwandte, durch die früheren Miſſionspredigten Lacombes und durch die große gleichzeitige Sevennenbewegung[1]) für ihren Myſticismus ſehr gut disponirt waren. Es würde die Grenzen dieſer Arbeit überſchreiten, wenn wir Mad. G. auf alle Punkte ihrer Wirkſamkeit folgen wollten. In Turin ſchon machte ſie einige Bekehrungen; etwa im October 1685 ſehen wir ſie in Grenoble[2]), angeblich auf der Reiſe nach Paris, aber plötzlich vom nämlichen Lacombe, der ihr dieſe Reiſe geboten und der ſie, ohne übrigens ſeine Stellung zu Verceil zu verlaſſen, von Turin nach Grenoble begleitete, zu bleiben befohlen. Während

1) G. trat übrigens den „Inſpirirten" aus den Sevennen entgegen und ſtimmte ſo wenig mit ihnen, als die heutigen Ekſtatiſchen in München mit denen in Genf zuſammen. Vergl. Johanna Maria G. Geiſtlicher Wegweiſer durch Timotheus Philadelphus 1740. p. 79 f.

2) A. a. O. II. Th. p. 248. f.

des halben Jahres, welches G. in dieſer Stadt zubrachte, hatte ſie einen beiſpielloſen Erfolg; Laien und Geiſtliche, Welt- und Kloſterleute, Hochgeſtellte und arme Weiber gingen bei ihr in die Schule. Und was ihrer Sache einen noch viel weiteren Wirkungskreis eröffnete, ſie wandte ſich jetzt energiſch auch der ſchriftſtelleriſchen Laufbahn zu, welche ſie übrigens mit ihren „Strömen“ bereits früher, wahrſcheinlich in Tonon, ſchon eröffnet hatte. Sie hatte gewöhnlich zu gleicher Zeit den Trieb zu ſchreiben und Lacombe den Trieb, ihr das Schreiben zu befehlen. In der merkwürdigen Art zu ſchreiben, auf die wir zurückkommen werden, verfaßte ſie während des Winters in Grenoble das „kurze und ſehr leichte Mittel zu beten“ (le Moyen court) — ein Inbegriff ihrer ganzen Anſchauung, — das ſie auf Aufforderung ihrer Freunde ſofort zum Druck beförderte. Man beſorgte für das Büchlein die nothwendigen Approbationen und nun fand es eine ungemeine Verbreitung. Die Ordensleute in Grenoble übernahmen allein 1500 Exemplare zum Austheilen. Selbſt in Paris las man es vielfach mit Intereſſe — und ſchon damals ſoll es Boſſuet in die Hand gekommen ſein. — Außerdem ſchrieb ſie auch in der nämlichen Manier zu Grenoble einen Theil ihrer Erklärung der heiligen Schrift. Aber die Hand des Biſchofs von Genf erreichte ſie auch in Grenoble; man rieth ihr die Stadt zu verlaſſen, und ſo begab ſie ſich mit anbrechendem Frühling nach Marſeille. Sie war hieher an Männer ihrer Parthei empfohlen, die bereits ihr „kurzes Mittel“ geleſen hatten. Selbſt der alte Malaval [1]) ſtattete ihr ſeinen Beſuch ab. Aber auch Marſeille ſah ſich G. wegen der großen Oppoſition, die man gegen ſie erhob, genöthigt zu ver-

1) Vergl. über ihn: Ramſay Fenelons Leben. Coblenz 1826 p. 208.

laſſen, und da ſie ſich nicht entſchließen konnte, den errungenen Boden überhaupt preiszugeben, wandte ſie ſich einſtweilen nach Verceil. Der Biſchof dieſer Stadt hatte ſie oft eingeladen und war vielleicht, wie der Biſchof von Aoſta der Richtung, die aber ſolchen Männern gegenüber ſich wohl etwas verſchleierte, ziemlich günſtig geſinnt. G. traf in Verceil ein etwas vor Oſtern, um die Mitte April 1686, und verfaßte hier, ſehr wohlwollend aufgenommen, ihre Erklärung der Apokalypſe nach der ſchon angedeuteten Methode. — Im Juli dieſes Jahres treffen wir ſie und ihren geiſtlichen Sohn und Führer zugleich auf der Reiſe nach Paris[1]). Es iſt nicht mehr möglich, ſo lange keine neuen Quellen ſich öffnen, genau zu ermitteln, was Alles Beide dazu vermocht hat. Wahrſcheinlich iſt es, daß der P. La Mothe um jeden Preis die Schweſter von dem beſchriebenen Schauplatz reißen wollte; er ſtand in dieſer Beziehung mit dem Biſchof von Verceil in Correſpondenz und vielleicht ſah dieſer endlich ein, wie Recht der Bruder habe und vermittelte die Sache. Zu gleicher Zeit ſoll La Mothe in Rom Schritte gethan haben, um auch Lacombe nach Paris zu bekommen. Möglich, daß es ihm bitterer Ernſt war mit der Behauptung, die man ihm nachſagte „ſeine Schweſter wäre ſonſt gar nicht nach Paris zu bringen geweſen.“ Aber er konnte auch einen ſelbſtſtändigen Zweck haben, Lacombe in Paris zu haben, um ihn hier in einer ſo orthodoxen Luſt im Fall fortgeſetzten Eigenſinns unſchädlich zu machen. — Zwar erſchwerte ſich La Mothe auf dieſe Weiſe die in Ausſicht genommene

1) Von hier an wird G. in ihrer Lebensbeſchreibung ſichtlich ganz unzuverläſſig. Vergl. a. a. O. II. Th. p. 339 sqq.

Bekehrung ſeiner Schweſter; aber er mochte und durfte ja der ſichern Hoffnung leben, durch ſeinen perſönlichen Einfluß, wenn er ihn nur einmal geltend machen könne, Lacombe zu überflügeln; und eine gewaltſame Trennung blieb immer möglich. — Wie dem aber ſei, nachdem G. Grenoble heimgeſucht, wo ſie vielleicht doch noch geblieben wäre, wenn man ſie gehalten hätte — ſie wurde wohl nicht ganz zufällig kaum angekommen in dieſer Stadt krank —, reiſte ſie ſofort ungeſäumt nach Paris und Lacombe, vom General beordert, folgte ihr nach. Hier erhob ſich nun zwar von Anfang an eine ähnliche Oppoſition, wie in den ſüdfranzöſiſchen Städten; aber der Stern des „innern Gebetes" blieb noch immer im Steigen. Lacombe war in Paris ein außerordentlich beliebter Beichtvater und Prediger und G. hatte bald die einflußreichſten Verbindungen angeknüpft. Sie nennt uns hier beſonders einen Doctor der Sorbonne und Superior mehrerer Klöſter Burnau und einen Abbé von Gaumont, einen ſchon ſehr bejahrten Mann. Wir ſehen ſie auf dem Landgut einer Herzogin und viele Freunde um ſie geſammelt u. ſ. f. — Und wie ſtand es mit den Plänen des P. La Mothe? Er hatte ſich, wenn er jene Hoffnung hegte, getäuſcht. Das Einzige, was ihm noch Ausſicht bot, war das Ungewitter, das ſich über dem Haupte Lacombes ſchon nach Jahresfriſt zuſammenzog. Wir können nicht mehr beurtheilen, wie viel Wahres an den Erzählungen der G. über das ungeordnete Verfahren gegen Lacombe iſt; genug der Pater wurde, nachdem er noch in der letzten Zeit den lebhafteſten Verkehr und Gedankenaustauſch — gewöhnlich im Beichtſtuhl! — mit G. gepflogen, am 3. October 1687 verhaftet und zu den Vätern der chriſtlichen Lehre gebracht.

Der Provinzial der Barnabiten ſammelte authentiſche Nachrichten über ſeine Thätigkeit in Savoyen und zwei Tage, nachdem dieſer in Paris eingetroffen, ward er auf die Baſtille geführt. Der Geſandte von Sardinien ſoll — ohne Zweifel durch Vermittlung von Anhängern oder Anhängerinnen des „innern Gebetes“ in Turin — von ſeinem Hof den Auftrag erhalten haben, für Lacombe zu intercediren; aber es war ihm unmöglich, weil, wie G. erzählt, gewiſſe Aktenſtücke, die zu Gunſten Lacombes ſprachen, verloren gingen[1]. — La Mothe machte nun neue und verſtärkte Verſuche, die Schweſter auf andere Geſinnungen zu bringen; aber es gelang ihm nicht und die Sache war mit G. nun ſoweit gediehen, daß der König auch ſie zu verhaften befahl und nur eine Krankheit, an der G. wiederum darniederlag, verzögerte die Ausführung dieſes Befehls auf einige Monate. Gegen das Ende Januars 1668 begab ſich Guion in Folge eines ihr zugeſtellten königlichen Handſchreibens in das Kloſter der Heimſuchung in der Vorſtadt St. Antoine, nachdem faſt unter dem nämlichen Datum über eine Reihe Perſonen, die man im Verdacht des Einverſtändniſſes mit G. hatte, die Landesverweiſung (ohne Zweifel blos eine Verweiſung aus Paris) ausgeſprochen worden war. G. hatte in dieſem Kloſter bis zum Beginn des Septembers zu bleiben. Die Verhöre erſtreckten ſich bis in die heilige Woche und drehten ſich vornehmlich um ihr Verhältniß zu Lacombe und ihre gedruckten und ungedruckten Schriften. Es war zweifelhaft, wohin dieſe Unterſuchung trotz aller Vorſicht und Proteſtation der Gefangenen noch führe, um ſo mehr, da G. bereits das Kloſter für ſich zu intereſſiren und damit zu

1) A. a. O. III. Th. p. 51.

verwirren wußte. Aber eine vielſeitige Verwendung zu ihren Gunſten bei Mad. Maintenon bewog dieſe endlich, beim König für ſie zu bitten und dieſer decretirte ſofort ihre Freilaſſung. G. trat übrigens in den Genuß ihrer Freiheit, erſt nachdem ſie, zwar mit großem Widerſtreben, die vom biſchöflichen Official geforderten Erklärungen, beſonders daß ſie allen Irrthümern entſagen und der Verbreitung ihrer Bücher Einhalt thun wolle, unterzeichnet hatte. — G. hatte für ihre *Perſon* in dieſer Haft großen Schaden gelitten. Denn es unterliegt faſt keinem Zweifel, daß durch dieſen Schlag, in welchem eine längſt nach ihr greifende Oppoſition ſie endlich erreichte, die früher ſchon vorhandene ſchlimme Diſpoſition ihrer geiſtigen Kräfte zu einer *zeitweiligen Trübung des Bewußtſeins* ſich ſteigerte. Niemand wird ſich dieſes Gedankens erwehren können, wenn er ihre Lebensbeſchreibung, die zumeiſt in dieſer Haft verfaßt wurde und beſonders die abenteuerlichen Manoeuvres lieſt, die man während dieſer Zeit gegen ſie angewandt haben ſoll[1]. — Der Erzbiſchof Harlay behauptete zu wiederholten Malen, daß ſie ihm in Briefen aus dem Kloſter der Heimſuchung unreine Dinge eingeſtanden habe, die zwiſchen ihr und Lacombe vorgegangen ſeien. Es iſt möglich, daß dieſe Briefe nur unterſchoben waren. Aber es wäre auch möglich, daß trotz ihrer Betheuerungen die Briefe von ihr herrühren. Zwar glauben wir in keiner Weiſe, daß in Wirklichkeit etwas Unreines zwiſchen ihnen vorgekommen iſt, wenn es auch ein ver-

1) A. a. O. III. Th. p. 79 behauptet ſie z. B., der Erzbiſchof habe durch ſeinen Official in Anweſenheit von verſchiedenen Zeugen ihr die Freiheit anbieten laſſen, wenn ſie in eine Verbindung ihrer Tochter mit einem gewiſſen Cavalier einwillige.

feinert ſinnliches Band war, das Beide umſchlang, und dieſes Band ſogar nothwendig das Phantaſieleben vergiften mußte[1]); aber für die unbefleckte Ehre der G. ſprechen alle Zeugniſſe. Dagegen wurden dieſe Briefe möglicherweiſe in Augenblicken geſchrieben, in denen der geſtörte Verſtand Gaukelbilder der Phantaſie, bloße Verſuchungen, thatſächliche oder ſelbſt nur eingebildete für Wirklichkeiten nahm. Beſonders aber ſetzte ſich im Gemüthe der G. um dieſe Zeit der Wahn feſt, als ob Alles ſich gegen ſie verſchworen habe, und wir werden nicht irren, wenn wir ihre Berichte über Vergiftungsverſuche[2]), die ſpäter gegen ſie gerichtet worden ſeien, auf dieſe Quelle zurückführen. Die Demuth endlich des Herzens und des Gehorſams erhielt bei dieſer Gelegenheit die verhängnißvollſte Wunde. G. gewöhnte ſich daran, mit der Kirche zu rechten. — Ihre Sache aber, die Sache des „innern Gebetes", gewann durch die ganze Verwickelung einen erhöhten Aufſchwung. Zuerſt im Stift der Mad. Miramion, vom Anfang des Jahres 1689 bei ihrer Tochter, die ſich mit dem Sohn des berühmten unglücklichen Fouquet vermählt hatte, von der Mitte des Jahres 1691 in einer eigenen abgelegenen Wohnung in Paris ſich aufhaltend, war G. ſtets der Gegenſtand der manigfachſten Aufmerkſamkeit und Bewunderung. Die erſten Cirkel in Verſailles, in denen die Herzoge von Beauvillieres, Chevreux und ihre Gemahlinnen ſich einfanden, waren glücklich, ſie in ihrer Mitte zu haben[3]). Maintenon ſelbſt überhäufte G.

1) Man vergl. ihren Traum a. a. O. II. Th. p. 232.

2) A. a. O. III. Th. p. 168.

3) Wahrſcheinlich ſtand G. mit dieſen Perſonen ſchon vor ihrer Verhaftung in Verbindung.

mit Wohlwollen, und konnte ſie ihr ein größeres Vertrauen ſchenken, als indem ſie dieſelbe einlud, in dem von ihr gegründeten Stifte St. Cyr ſo oft zu erſcheinen, als ſie wolle und wohl auch daſelbſt Conferenzen zu halten? Beſonders war es einer der erſten Geiſter des Hofes, der mit nicht gewöhnlicher Lebhaftigkeit und Wärme in das allgemeine Lob und in die allgemeine Bewunderung einſtimmte, wir meinen Fenelon. G. ſelbſt erzählt es uns [1]), wie ſie ihn kennen gelernt. Unmittelbar nach ihrer Freilaſſung hörte ſie von dem jungen Abbé, der ſo eben zum Erzieher des Herzogs von Burgund ernannt worden war. „Es däuchte mir, (ſie kannte ihn damals noch nicht näher) unſer Heiland vereinigte mich ganz innigſt mit ihm und mehr als mit keinem Andern... Es ſchien mir, als würde er mir zum geiſtlichen Sohn gegeben... Ich bekam Gelegenheit, ihn den folgenden Tag zu ſprechen, da ich denn innerlich ſpürte, daß ihn dieſer erſte Zuſpruch noch nicht vergnügte... es gab mir etwas ein ſehnliches Verlangen, mein Herz in das ſeinige auszugießen, aber ich fand noch keine innerliche Gegenbezeugung (correspondance) in ihm, welches mir viel zu leiden machte. Die Nacht hindurch mußte ich ſeinethalben ungemein viel ausſtehen. Den Morgen darauf ſprach ich ihn, und wie wir eine Weile ganz ſtille beiſammen geſeſſen, da klärte ſich das Gewölk im Gemüth ein wenig auf; aber er war noch nicht ſo, wie ich ihn gern gehabt hätte. Ich litt noch acht ganze Tage, wornächſt ich mich denn ſo fort ohne einige Hinderniſſe mit ihm vereinigt befand; und von derſelben Zeit an befinde ich immerfort, daß die Vereinigung zunimmt auf eine lautere, unausſprechliche Weiſe.“ Es wird kein Menſch glauben, daß

1) A. a. O. III. Th. p. 132.

die Freundſchaft zwiſchen Beide, wenigſtens ſo weit ſie von Fenelon ausging, gerade ſo zu Stande gekommen ſei. Aber wahr iſt es, daß Fenelon, der vor ihrer gegenſeitigen Bekanntſchaft wegen der Reiſen der G. etwas ungünſtig über ſie geurtheilt [1], gar bald ein ſehr großes Intereſſe für ſie gewann. Das zarte und feine Gemüth, welches dieſem großen Manne eigen war, konnte ja leicht durch eine Erſcheinung gefeſſelt werden, wie dieſe Dame war, die man ihm nun allgemein in ſeinen Kreiſen als die nur verkannte Prophetin einer innerlichen, ganz orthodoxen Andacht ſchilderte, und die ihr träumeriſches, ja theilweiſe verwirrtes Seelenleben unter dem Schleier einer erhabenen Melancholie zu verbergen verſtand. Die erſten Regungen der Theilnahme, die ſo vielleicht vom Gemüth ausgingen und die G. in ihrer aftermyſtiſchen Weiſe deutete, erſtarkten zu einer förmlichen Freundſchaft, als ihm G. einen tiefern Blick in ihre innern Verhältniſſe und Anſchauungen gönnte. Es gab hier allerdings Berührungspunkte genug, in denen ihre beiderſeitigen Anſichten ſich begegneten. Fenelon hatte ſchon früher ohne Anſtoß das „kurze Mittel" und „Hohelied", das unterdeſſen ebenfalls im Druck erſchienen war, geleſen [2]; es fiel ihm auch jetzt nicht ſchwer, in die Behauptungen der G. ſich zu finden. Um Fenelon hierin zu verſtehen, muß man ſich erinnern, daß er ſelbſt, unter der Leitung ſeines ſehr religiöſen Oheims und beſonders

---

1) Vergl. über das Folgende das Memoire, das Fenelon im Auguſt 1696 verfertigte, in der franzöſ. Geſammtausgabe ſeiner Werke T. IV. und die **Rélation sur le quiétisme** von Boſſuet Oeuvres T. XXIX; **Réponse à la Rélation** von Fenelon Oeuvr. T. VI.; **Remarques** auf dieſe Antwort von Boſſuet O. T. XXX. und endlich die Antw. auf d. **Rem.** v. Fenelon T. VII.

2) Vergl. hierüber beſonders das berührte Memoire.

während mehrerer Jahre, die er in dem Seminar von St. Sulpice[1]) zubrachte, eine ſehr innerliche Weiſe der Frömmigkeit ſich angeeignet hatte, und ſeine ganze geiſtige Art mochte dieſer Richtung noch eine ſpecielle Schärfe verleihen. So kam es denn, daß er in manchen Sätzen, die wir noch ſpeciell nennen werden, wirklich mit den Myſtikern des „innern Gebets" in etwas zuſammentraf und andere Behauptungen derſelben erſchienen ihm im Licht ſeiner orthodoxen Grundanſchauung und darum unverfänglich, höchſtens als unſchuldige Uebertreibungen. — Dabei unterliegt es gar keinem Zweifel, daß G., obwohl ſie behauptet, ihr ganzes inneres Denken und Meinen vor ihm ausgeſchüttet zu haben[2]), mit ihren bedenklichſten Sachen doch nicht gegen ihn herausrückte. Fenelon verſichert z. B. nicht mit allen Erklärungen der heiligen Schriften und ebenſowenig mit ihren „Strömen" bekannt geworden zu ſein[3]). Das Merkwürdigſte aber iſt, daß Fenelon nicht blos ſo mit G. in vielen Fragen einer Meinung war, oder doch zu ſein glaubte; er hielt die unglückliche Frau ſelbſt wirklich für eine Geſtalt aus der heiligen Welt des innerlichen Gebetes im beſten Sinn dieſes Wortes und ahnte nicht, in welchen Schlingen ſeine „Freundin" gefangen ſei. Dazu war freilich von jener Harmonie in den Meinungen nur ein Schritt, und, was man wohl in's Auge faſſen muß, G. erzählte ihm ohne Zweifel nichts Ausführlicheres über ihr Leben und zeigte ihm blos ſolche Aktenſtücke, die ihr ganzes bisherige Betragen im beſten Licht erſcheinen

1) Ueber die geiſtige Richtung dieſes berühmten Seminars ſ. Vie de M. Olier. Paris 1853. T. 2. p. 251 sqq.

2) A. a. O. III. Th. p. 161.

3) Vergl. das Memoire v. Auguſt 1696.

ließen[1]). — G. und Fenelon ſahen und ſprachen ſich in Paris ſehr häufig, beſonders in den Jahren, die G. bei ihrer Tochter zubrachte, aber auch, wie es ſcheint, ſpäter, — und überdiß ſehr häufig in Verſailles. — Ein ſolcher Mann vollends unter ihren Schülern, — konnte ſie da nicht mit Recht glauben, endlich ihre Sache zu dauerndem Sieg gelangen zu ſehen?! In Wahrheit hatte damals die Parthei des „innern Gebetes“ ihre höchſte Ausbreitung und ihre größte Bedeutung gefunden, und G. ſchien nur nach Paris übergeſiedelt zu haben, theils um ihren Einfluß in die höchſten Höhen der Geſellſchaft zu treiben, theils um von dieſem Mittelpunkt Frankreichs aus einen noch viel umfaſſenderen Kreis mit ihrer Thätigkeit auszufüllen. — Wir haben einige Anhaltspunkte, um über die Größe und Organiſation der Parthei zu urtheilen. — Es ſind uns eine große Maſſe Briefe[2]) aufbewahrt, die G. in den verſchiedenen Perioden ihres Lebens, aber hauptſächlich, wie es ſcheint, von Paris aus an ihre Freunde und Anhänger geſchrieben hat. Es iſt unendlich ſchade, daß uns über die Perſonen, an die ſie geſandt wurden und die Zeit ihrer Abfaſſung gar Nichts berichtet wird. Aber des Gefühls wird ſich Niemand erwehren, wenn er dieſe 4 — 500 Briefe durchblättert, daß die aftermyſtiſche Richtung ſehr große Dimenſionen muß angenommen haben. Ein ähnlicher Schluß iſt uns geſtattet, wenn wir an den großen mündlichen Verkehr denken, in welchem G. mit den

1) So einen Brief vom Biſchof von Genf vom 29. Juni 1683, der wenn man ſein Datum betrachtet, doch gar nicht viel bewies.

2) Sie erſchienen in deutſcher Ueberſetzung unter dem Titel „Chriſtliche und geiſtreiche Briefe . . . der Mad. Guion in Leipzig, 1728.“ Wir citiren nach dieſer Ausgabe.

verſchiedenſten Perſonen ſtand. Gar häufig treffen wir bei ihr Beſuche, die Grüße aus dieſem oder jenem Kloſter auszurichten haben und man wird hier nicht irre gehen, wenn man an irgend welche Gemeinſamkeit der Grundſätze bei dieſen Beſuchenden und ihrer Commitenten denkt. Noch mehr Licht auf die Stärke der ganzen Parthei aber wirft die Verbreitung ihrer Schriften. Für's Erſte nämlich waren nicht nur ſtets viele Federn bereit, ihre Sachen durch Abſchriften zu vervielfältigen, um ſofort die Manuſcripte von Hand zu Hand gehen zu laſſen — ein Ordensmann in Grenoble ſchrieb ſich die Hand damit lahm —; ſondern mehrere ihrer Arbeiten kamen ja auch, wie wir ſchon gehört, zum Druck und um nur von einem zu reden, ſo hatte das „kurze Mittel", das zum erſten Mal im Jahre 1686 erſchien, bis zum Jahre 1688, alſo in nicht ganz drei Jahren ſchon 5 — 6 Auflagen erlebt, und daß dieſe Auflagen nicht ſchwach waren, beweiſt, was wir von den Ordensleuten in Grenoble erzählt. Darum drang auch der biſchöfliche Official ſo ſehr darauf, ehe er ſie freiließ, ſie ſolle ihm verſprechen, der Verbreitung ihrer Bücher Einhalt zu thun; — Beweis genug, wie ſehr ſie geſucht waren. Nun iſt freilich nicht Jeder, der dieſes Büchlein kaufte und las, ein Anhänger der G. geweſen; aber umgekehrt iſt es auch wahrſcheinlich, daß oft ein und daſſelbe Exemplar von mehr als bloß Einem der Partheigänger des „innern Gebetes" gebraucht und geleſen wurde. G. erzählt uns auch, wie der Herr ihr im Traum geoffenbart, daß ſie die Mutter von Millionen Kindern werden ſolle. Dergleichen Perſonen pflegen oft mehr, um einen Ausdruck von Radowitz zu gebrauchen, Metapheten, als Propheten zu ſein; wir zweifeln nicht, daß ſie im Augenblick, da ſie dieß in

Paris niederſchrieb, ein gut Stück von dieſen Millionen ſchon unter ihrer Fahne ſah. So ſagte ſie auch zu Boſſuet im Jahre 1693 auf deſſen Bemerkung, daß Perſonen der himmliſchen Ekſtaſe es wohl kaum 4 — 5 auf der ganzen Erde gebe, es ſeien deren mehr als hunderttauſend in der Welt; die Welt der Mad. G. aber fiel ſo ziemlich mit Frankreich zuſammen und wir glauben, daß ſie hier in dem Augenblick, da ſie Boſſuet, der noch ziemlich gut mit ihr ſtand, widerſprechen mußte, in der Angabe eher zu nieder griff. Es kann uns auch gar nicht ſchwer werden, an ſolche Ziffern zu glauben, wenn wir das Bild ihrer Thätigkeit in Südfrankreich und Paris nur flüchtig an unſerem Auge vorüberziehen laſſen.

Ihre Anhänger gehörten, wie insbeſondere in Grenoble, ſo überhaupt in Frankreich, allen Ständen an. Das wird uns hauptſächlich auch durch ihre Correſpondenz klar. Sie ſchreibt an Männer und Frauen, an Laien und Geiſtliche, Militairs und Vorſteherinnen von Klöſtern; ganz beſonders aber waren es die Frauenklöſter, über die ſie die meiſte Gewalt ausübte. Sie war in keinem Nonnenkloſter lange, wo ſie nicht nach kurzer Friſt faſt Alles für ſich und ihre Sache gewonnen hätte; ſo in Tonon, ſo in Paris und ſpäter in St. Cyr und Meaux. Wenn wir uns erinnern, wie leicht fromme Frauen an ſolche außerordentliche Dinge ſich hängen und wie anſteckend alsbald etwas derartiges dann die ganze Communität ergreift, werden wir uns darüber auch gar nicht wundern. — G. bildete, wie ſie ſich vorgeſetzt hatte, wirklich den Mittelpunkt faſt der ganzen aftermyſtiſchen Richtung. Ueberall, wo das „innere Gebet" getrieben wurde, betrachtete man ſie als das Orakel; ſie ſpielte die Meiſterin vom Stuhl

auch in Kreiſen, wo ſie nicht anweſend war, durch ihre Bücher. Beſonders aber war es ihre Correſpondenz, die wir hier noch einmal erwähnen müſſen, wodurch ſie ihre Herrſchaft über die „Seelen, die Gott ihr gegeben hatte", ausübte. Wir finden in dieſen Briefen immer die geiſtliche Führerin, die warnt und ermahnt, ſtraft und tröſtet, und dieß Alles mit einer Ruhe und Sicherheit, die faſt in Bewunderung ſetzt, — wie wir denn ihre Briefe überhaupt für weitaus das Schönſte und Beſte halten, was ihrer Feder entfloſſen iſt. Wir führen ein einziges Beiſpiel an, in welchem Ton ſie zu reden verſtand, wenn ſie es für nothwendig hielt. An eine hochgeſtellte Dame, die zögerte, auf der von G. vorgeſchiebenen Bahn vorwärts zu ſchreiten, ſchrieb ſie[1]: Ich weiß Madame, was Sie ſind und was ich bin und mit was für Ehrerbietigkeit ich Ihnen, menſchlicher Weiſe zu reden, begegnen ſollte; aber nach Gottes Sinn zu reden, ſo frage ich nach Ihrem hohen Stand, nach allen ihren Ehren und Herrlichkeit ſo wenig, als nach Einem Strohhalm .... Wenn Sie ſich nicht ſchlechterdings hiezu bequemen und zwar nicht nur aus bloßem Nachgeben, ſondern mit einem ſo willigen Vertrauen, dasjenige, was Ihnen weiß dünkt, ſei ſchwarz, ſo werden Sie mir entriſſen werden ... Tod und Leben ſind Ihnen vorgelegt ... Der Weg des Todes (damit bezeichnete ſie ihren eigenen geiſtlichen Weg) liegt wüſte; man findet Niemand darauf wandeln ... Erwählen Sie demnach Madame, was Ihnen beliebet! Die Zeiten des Verſchonens ſind vorbei; und wenn Sie zwei Nächte nicht haben ſchlafen können, ſo habe ich wohl noch mehrere Nächte ſchlaflos zugebracht um Ihretwillen." — Freilich trugen ihr doch hin und

1) Briefe I Abthl 31.

wieder Einige ihre Zweifel an der ganzen Sache vor[1]; aber ſelbſt jeglichem Zweifel entriſſen[2]), wußte ſie ihre Kinder immer wieder zu beruhigen. — Die ganze alſo geſchloſſene Parthei hütete ſich indeſſen wohl, ihre Umriſſe ſcharf hervortreten zu laſſen. Als G. auf dem Wege von Paris nach Ger war, rieth ihr ein befreundeter Pater in Corbeil, das innere Gebet ja geheim zu halten, da es viele Gegner habe. Die Aufmerkſamkeit aber auf die myſtiſche Bewegung dauerte fortwährend an und darum war möglichſte Zurückhaltung stets geboten. Wir finden auch, daß G. in ihren Briefen ausdrücklich dieſes Zurückziehen in das Dunkel des Geheimniſſes anbefiehlt. Ueberhaupt ſetzte ſich ein gewiſſes Secten-Bewußtſein in der Seele der G. und ihrer Anhänger mehr und mehr feſt, und wir finden dieß G. in ihrer Correſpondenz[3]) und ſonſt mit ziemlicher Klarheit ausſprechen. Aber vor Männern wie Fenelon hielt man natürlich damit etwas zurück.

Nunmehr iſt es aber Zeit, nachdem wir einen Ueberblick über die äußern Dimenſionen der Parthei gewonnen, auch deren inneres Weſen und Treiben in einem Geſammtbilde zu überſchauen. Auch in dieſer Beziehung war G. maaßgebend und lehnt ſich Alles faſt an ſie. Wir kennen ihre innere Entwickelung, wiſſen wie ſie zum innern Gebet gelangte und wie ihre innern Zuſtände und damit auch ihre Anſchauungen in Tonon eine beſtimmte ſtetige und unveränderliche Geſtalt annahmen. Für dieſes „innere Gebet" warb ſie Proſelyten und als der Feuerheerd der ganzen Bewegung nach ihrer innern

1) Br. I. 233. 236.

2) Br. I. 240. II. 105.

3) Br. II. 105.

Seite haben wir eben dieſes „innere Gebet" zu betrachten. Wir haben bis jetzt ohne weitere Begründung, als die in den Thatſachen ſelbſt liegt, das „innere" Gebet der G. als die Erſcheinung oder vielmehr den Ausdruck einer natürlichen mehr oder minder reinen Ekſtaſe behandelt. Man kann uns in dieſer Beziehung von zwei Seiten her entgegentreten, nämlich entweder behaupten, daß G. wirklich in die Zuſtände einer nicht mehr natürlichen Ekſtaſe erhoben geweſen ſei oder aber, daß Alles bei ihr nur auf Einbildung, abſichtlicher und unabſichtlicher Täuſchung beruhe. Indem wir gegen beiderlei Einwendungen zum Voraus auf dasjenige verweiſen, was wir bald von dem innern Treiben der ganzen Parthei ſagen werden und was das klarſte Licht auch auf das Vergangene wirft; machen wir noch ausdrücklich zu Gunſten unſerer Auffaſſung auf folgende Punkte aufmerkſam. Der Einwand, G. ſei eine übernatürlich Ekſtatiſche geweſen, kann wieder in zweifacher Geſtalt auftreten; man kann nämlich erſtens behaupten, Gott ſei es geweſen, der durch ſeine Gnade ſie verzückt habe. Aber dieſe Anſicht wird wohl im Ernſt Niemand geltend machen, wenn er nur an das Eine denkt, wie G. zum innern Gebet kam. Sie verdankte daſſelbe ja, wie wir geſehen, dem Verlangen, das alle Heiligen verurtheilen, außerordentliche Dinge im eigenen Leben zu erfahren. Anderes wollen wir gar nicht wiederholen, treffen doch faſt alle Symptome der falſchen Myſtik in ihrem Leben zu, wie ſie uns Görres auf Grund der kirchlichen Anſchauung auseinanderſetzt und nur Eines wollen wir noch erwähnen. G. hat durch ihre Thätigkeit die Kirche endgiltig nicht erbaut, ſondern geärgert; damit iſt hinlänglich bewieſen, daß wir in ihrem Leben

die wunderbare Hand Gottes, was G. auch immer ſagen mag, nicht anerkennen dürfen. Wenn ſie oft, ja gewöhnlich, fromm und begeiſternd von der Liebe Gottes ſpricht und die herrlichſten Rathſchläge ertheilt, ſo ſind das Reminiscenſen aus der Lectüre der Heiligen, ja wir gehen weiter, es ſind Anſchauungen und Geſinnungen ihres religiöſen Taglebens, über welches die Nacht, ſo ſehr ſie in daſſelbe vordrang, doch niemals ganz Herr geworden iſt. — Ebenſo wenig aber glauben wir, daß wir ihre Zuſtände als *dämoniſche* aufzufaſſen haben. Für's Erſte liegt zu einer ſolchen Annahme nirgends ein zwingender Grund vor; und damit iſt die Frage eigentlich ſchon erledigt. Und überdieß ſpricht poſitiv ſchon gegen eine ſolche Vermuthung die kaum berührte Thatſache, daß ſie doch in allen, auch den größten Verirrungen das Panier einer zwar kranken und verkehrten, aber doch treu und ernſtlich gemeinten Liebe zu Gott emporhielt. Damit ſchließen wir natürlich nicht die Möglichkeit, ja nicht einmal die Wahrſcheinlichkeit aus, daß der böſe Feind, der an allem die Kirche Gottes Verwirrenden und die Seelen Verderbenden ſo viel Intereſſe nimmt, in ſeiner gewöhnlichen und ordentlichen Weiſe an der Entwickelung, beſſer geſagt der Verwickelung ihres Lebens ſehr energiſch mitgearbeitet habe. Was die andere Entgegnung betrifft, es ſei im Leben der G. auch nicht einmal eine natürliche Ekſtaſe anzunehmen, es beruhe vielmehr alles Außerordentliche auf *Selbſttäuſchung* und *abſichtlichem Betrug*, ſo glauben wir, daß auch ſie in dieſer Allgemeinheit gefaßt durch einen einfachen Hinweis auf unſere Darſtellung in Nichts zerfällt. Wir geben den Einfluß der beiden genannten Momente in einem großen Umfang

zu; aber das Weſen der Sache hat man damit ſicher nicht getroffen. Alles, was ſie von ihrem innern Gebet erzählt, weiſt auf eine natürliche Ekſtaſe hin. Man erinnere ſich, wie und unter welchen Umſtänden das innere Gebet zum erſten Mal auftrat. — Es war ihr ſtets unmöglich, während dieſes Gebetes zu denken[1]), ſie verlor oft alles Bewußtſein von der Außenwelt[2]), ſie fühlte ſich wie trunken[3]), ſie fühlte, daß eine fremde Macht über ſie Herr geworden ſei[4]), ſie verlor ſich vollkommen ſelbſt, war außer ſich u.ſ.w.; und in Gex ergriff ſie die Ekſtaſe, wie wir berichtet, in einer ganz ungewöhnlichen und unverkennbar hervortretenden Stärke. Ihre geiſtigen und körperlichen Verhältniſſe waren zu dieſen Zuſtänden vollkommen geeigenſchaftet und betrachten wir ihr Ringen nach dem innern Gebet vom übernatürlichen Standpunkte, ſo müſſen wir das Eintreten derſelben faſt als eine gewiſſe Nothwendigkeit anſehen. Beſonders aber verbreitet ein Punkt, den wir ſchon im Vorbeigehen berührt, ein helles Licht über den Charakter ihres innern Lebens, d. i. die Art und Weiſe, wie ſie ſchrieb. Hören wir ſie darüber ſelbſt. Von ihrem Aufenthalt in Paris[5]) im Jahre 1681 redend, erzählt ſie von ſich, indem ſie Gott anredet: Du halfeſt mir ſo viele Briefe ſchreiben, woran ich keinen weitern Theil hatte, als daß ich nur die Hand dabei bewegte ... Das wurde mir aber nachgehends mit weit wahrerer Kraft und Vollkommenheit mitgetheilt.“ Während ſie in

1) A. a. O. I. Th. p. 104; II. Th. p. 233.
2) A. a. O. I. Th. p. 202.
3) A. a. O. I. Th. p. 157.
4) A. a. O. I. Th. p. 155 ff.
5) A. a. O. II. Th. p. 2.

Grenoble war, verfaßte ſie, wie bekannt, einige Werke. Sie erzählt davon [1]: Ehe und bevor ich ſchrieb, wußte ich nicht, was ich ſchreiben würde, und hatte ich dann geſchrieben, ſo fiel mir Nichts mehr davon ein, was ich geſchrieben hatte. . . . Ich mußte aufhören und fortfahren, wie du es nur haben wollteſt. Was ich ſchrieb, war mir etwas Fremdes. . . . Gott gab mir einen unerhört ſchnellen Fluß zu ſchreiben" u. ſ. w. — Gott hatte natürlich an dieſem Schreiben keinen Theil, wie G. glaubte; aber eine fremde Macht herrſchte unverkennbar während dieſer Beſchäftigung über ſie, und wer würde nicht unwillkührlich bei dieſer ganzen Sache an das Schreiben unſerer ekſtatiſchen Münchner und Anderer ſich gemahnt fühlen? Wie dieſe, ſo war natürlich auch G., obwohl unter der unmittelbaren Herrſchaft der Naturſeite des Geiſtes ſtehend, doch von den Anſichten und Reminiscenſen ihres bewußten Geiſteslebens geleitet, welches ſich in jener dunklen Region reflectirte. — — Wir wiederholen aber noch einmal ausdrücklich, daß nach unſerer Anſicht Tag- und Nachtleben in ihrer Seele mehr und mehr in einander überfloß und wenn auch beide noch ſelbſtſtändig auftraten, das Helldunkel der Träumerei ohne Zweifel die gewöhnliche Beleuchtung ihres Innern war.

Wie aber das innere Gebet der G. eine Erſcheinungsform der natürlichen Ekſtaſe war, ſo auch dasjenige, das den Mittelpunkt der ganzen Parthei bildete. Es verſteht ſich zwar von ſelbſt, daß wir für dieſe größeren Verhältniſſe noch viel mehr das Eindringen der Einbildung und des Betrugs zugeben müſſen; auch gab es ohne Zweifel Viele, Männer wie Fenelon, die überhaupt mehr eine exotoriſche

1) A. a. O. II. Th. p. 286 ff.

Fraction bildeten; aber daß auch im Großen und Ganzen die Partheigänger der G. auf dem Boden der natürlichen Ekſtaſe ſtanden und ihr „inneres Gebet“ ganz in dieſes Gebiet zu verweiſen iſt, läßt ſich unſchwer zur Evidenz bringen. — Die natürliche Ekſtaſe ſteht wie bekannt unter dem Scepter der geheimnißvollen Macht, die wir Magnetismus nennen. Durch einen magnetiſchen Rapport — man kann dieß kaum anders denken — erhielt G. ihre erſte Ekſtaſe und ein ſolcher knüpfte ſie auch mit jener geheimnißvollen Sympathie an Lacombe, welche mit ihren außerordentlichen Zuſtänden ſo weſentlich zuſammenhing.

Nun läßt ſich aber leicht nachweiſen, daß ſolche magnetiſch-ſympathetiſche Bezüge unter den Verehrern des neuen Gebetes überhaupt Statt hatten. Was iſt klarer, als daß, wenn und ſoweit ſie das innere Gebet ihrer Meiſterin auch nur in annähernder Form ſich aneigneten, das nur geſchah, indem ſie eben durch dieſe magnetiſchen Dispoſitionen und beſonders den magnetiſchen Contact mit bereits Ekſtatiſchen, — was für die Einen G. ſelbſt, für die Anderen Jemand anders ſein konnte — in die Herrlichkeiten der natürlichen Ekſtaſe eingingen? — Haben wir indeſſen wirklich Grund, von einem magnetiſchen Band unter unſern Myſtikern zu ſprechen? Was Lacombe betrifft, wird Niemand bezweifeln, daß er in einem derartigen Bezug zu G. ſtand; wir dürfen hier wiederholend nur an ſeine außerordentlichen Heilungen der G., an ihre gegenſeitige wunderbare Einigung, die endlich eine Intenſivität erreichte, daß ſie ſchweigend ſich einander mittheilten, und an Anderes erinnern. Aber ähnliche Dinge begegnen uns in der Parthei ſonſt. G. rühmt ſich, eine außerordentliche Macht über die Seelen und Leiber ihrer

Kinder [1]) von Gott erhalten zu haben; ſie ſelbſt macht wunderbare Heilungen, z. B. in Grenoble; und was die innere Vereinigung der Seele mit Andern betrifft, ſo iſt das eine Erſcheinung, die im Leben der G. unzähligemale vorkommt. — — Ja wir haben Anhaltspunkte, die uns einen unmittelbaren Schluß auf die eigentliche Art und Weiſe geſtatten, wie die Seelen in den Stand des innern Gebetes gelangten. G. behauptet an hundert Stellen, daß ſie eine Gnadenmutter, alſo nicht blos berufen ſei, das Streben nach gewiſſen Gnaden zu verbreiten, ſondern dieſelben geradezu zu vermitteln. Und wie that ſie dieß? Wir wollen gar Nichts von den Bekehrungen [2]) ſagen, in welchen ſie die leidenſchaftlichſten Gemüther mitten in ihrem Taumel auf einmal zu bannen verſtand; das geſchah wohl ſeltener. Aber häufig geſchah es, daß überhaupt die mannigfachſten Gnaden von ihr ausgingen, Gnaden, deren Alle ſich theilhaftig machten, welche in ſtiller und ſchweigender Aſſiſtenz bei ihr verharrten; ſie erzählt, oft derart erfüllt geweſen zu ſein, daß ihr übel wurde, und daß man ſie nur durch Aufſchnüren erleichtern konnte. An dieſen Stellen iſt nun zwar von der Gnade unterſchiedslos die Rede. Aber was iſt natürlicher, als daß ſie vor Allem befliſſen war, eine der erſten Gnaden in ihren Augen, die Gnade des „innern Gebetes", in den Augenblicken der Ekſtaſe — denn an Anderes haben wir nicht zu denken — durch ſolchen magnetiſch-myſtiſchen Rapport den Ihrigen mitzutheilen? Wir können demnach als bewieſen annehmen, daß das natürliche ekſtatiſche Gebet wirklich der Feuerheerd war, von dem die ganze Parthei Licht und Leben ſchöpfte.

1) A. a. O. II. Th. p. 245.
2) A. a. O. II. Th. p. 239.

Aber wenn wir ſo den Mittelpunkt ihres Lebens begriffen haben, bleibt doch Manches zur Erörterung übrig, um den Einblick in das innere Weſen dieſer Richtung vollſtändig zu machen. Erſtens nämlich konnte man in dieſem innern Gebet begreiflicherweiſe nicht leben und weben, ohne ſich auch eine gewiſſe abgerundete Vorſtellung von demſelben zu bilden. In dieſer Beziehung iſt zu bemerken, daß G. und ihre Anhänger natürlich Alles, was die Heiligen vom innern Gebet geſagt, auch vom den ihrigen behaupteten, ſo wenig es richtig war. G. erſchöpſte ſich hier nicht ſo leicht; denn ſie hatte außer dem hl. Franz und der hl. Franciska von Chantal nach und nach auch die heilige Thereſia, Johannes vom Kreuz, Tauler und Andere geleſen. Aber unſere Myſtiker wiechen doch wieder weſentlich von den Repräſentanten der geſunden und kirchlichen Myſtik ab. Obgleich ſie nämlich nicht leugneten, daß man noch auf einem andern Weg als dem ihrigen auch ſelig werden könne, ſo ſtand doch der ganzen Geneſis ihrer Zuſtände und dem Charakter ihres ſectenmäßigen Zuſammenhaltens gemäß der Glaube bei ihnen feſt, daß der Weg des innern Gebetes nicht nur überhaupt der höhere, ſondern derjenige ſei, nach dem ordentlicher Weiſe Jeder, als dem Ziele der Alle obligirenden chriſtlichen Frömmigkeit zu ſtreben habe. Das ging ſchnurgerade gegen die kirchliche Anſchauung, welche immer daran feſthielt, daß die durch Gott gewirkten myſtiſchen Erſcheinungen gar nicht in die Sphäre gehören, in welcher die menſchliche Freiheit getragen von der heiligmachenden Gnade ſich zu bethätigen und zu ſtreben hat; daß ſie vielmehr, dem Gebiet der gratia gratis data eigen, weder von uns angeſtrebt werden

können, noch ſollen. — Mit dieſem erſten Hauptgedanken der aftermyſtiſchen Thorie hängt manche ihrer andern Behauptungen zuſammen. Wenn das innere Gebet die höchſte Stufe der ſittlichen Vollkommenheit war, ſo verſtand es ſich auch von ſelbſt, daß daſſelbe wirklich einen Stand (état) bilden konnte und mußte. Die Kirche im Gegentheil war ſtets der Anſicht, daß die außerordentlichen Gnadenwirkungen Gottes nur vorübergehend ſeien. Ferner konnte, wenn jener Satz richtig war, es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Formen der untergeordneten Frömmigkeit für Leute des innern Gebets eigentlich keine verpflichtende Kraft mehr in ſich trugen. Im Allgemeinen alſo hatte das in einzelnen Acten ſich bewegende Wollen und das discurſive Denken ein für allemal zu ruhen und zu ſchweigen — daher auch der Name, Quietismus; beſonders aber dispenſirten ſich die Aftermyſtiker faſt von allem mündlichen Gebet, und es war nur noch einen Schritt zu der Behauptung, die Molinos wagte, daß es überhaupt gleichgültig ſei, was das untere Geiſtesleben, das in dem innern Gebet nicht aufging, immer beginne; und fügen wir hinzu, G. ſtreifte an ſolche Behauptungen ausdrücklich an [1]). Wie aber der Gedanke, zu dem dieſe Sätze die Conſequenzen bilden, ſelbſt nur der theoretiſche Ausdruck eines practiſch bereits Vollzogenen iſt, ſo haben ſelbſt dieſe Folgerungen ihre Anknüpfungspunkte an den thatſächlichen innern Verhältniſſen der Aftermyſtik; denn die natürliche Ekſtaſe konnte man bei guten Dispoſitionen leicht ſo ziemlich dauernd machen, und in dieſen Zuſtänden war es faſt eine Unmöglichkeit, Pflichten zu er-

1) Briefe II. 34.

füllen, die den vollen Gebrauch aller geiſtigen Kräfte, wenn ſie realiſirt werden ſollen, weſentlich vorausſetzen. —

Allein mit dieſer Bemerkung haben wir die quietiſtiſche Theorie noch nicht erſchöpft, ſie hatte noch einen zweiten Hauptgedanken, der in ziemlich ſtreng logiſcher Dependenz vom erſten ſteht und darum zunächſt und weſentlich als der andere Brennpunkt betrachtet werden muß, den der erſte, ſobald er Gegenſtand nachdenkender Betrachtung zu werden anfing, mit einer gewiſſen Nothwendigkeit hervorrief und verlangte, — wir meinen die Lehre von der reinen und unintereſſirten Liebe. Bekanntlich bemißt ſich alle Vollkommenheit nach der Liebe; wenn man nun einmal behauptet, das innere Gebet begreife die höchſte chriſtliche Vollkommenheit in ſich, ſo iſt man auch mit unerbittlicher Gewalt zu dem Satze fortgedrängt, daß das innere Gebet Frucht und That der höchſten und geläutertſten Liebe ſei. Bis zu dieſem Punkt herrſcht ſtrenge Conſequenz. — Aber wie beſtimmt nun der Quietismus dieſe höchſte und reine Liebe? ſie iſt ihm weſentlich die unintereſſirte, um es hier noch ganz allgemein zu ſagen, diejenige Liebe, bei der die Seele jede ſpecielle Rückſicht auf ſich ſelbſt aufgiebt, um in Gott abſolute unterzugehen. Aber auch zu dieſer Definition der reinen Liebe hatte der Quietismus von ſeinem erſten Gedanken aus einige Veranlaſſung. Es galt ja einen in thesi behaupteten ganz außerordentlichen Zuſtand zu erkären; wie können wir uns wundern, wenn man darum auch das Ideal der Liebe, in welchem man die Quelle jener Erſcheinung aufzeigen wollte, über alle Grenzen und alles Maaß hinaus zu ſteigern beſtrebt war? Und war man einmal auf dieſem Wege, ſo lag es unendlich nahe, gerade

in der angedeuteten Richtung an der reinen Liebe zu drehen und zu deuten; denn hier liegt der Punkt, auf dem die Schwärmerei am Meiſten ſich geltend machen kann. Und was man nicht vergeſſen darf, auch die erleuchteten Myſtiker haben zuweilen — wenn auch nur dem Scheine nach — an dieſen Punkt angeſtreift, und wenn man ihre Stellen aus dem Zuſammenhang reißt, kann man wirklich glauben, auch ſie hätten an eine ideale Liebe geglaubt, bei der die Seele aufhört, ſich ſelbſt, wenn auch ein untergeordnetes, ſo doch ein wahres Object ihrer Wünſche und Beſtrebungen zu ſein. G. war, wie wir wiſſen, in dieſen Myſtikern zu Haus; es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie, von ihren erſten Sätzen ſchon gezwungen, ein ſolches erklärendes Princip zu ſuchen, mit beiden Händen nach derartigen außerordentlichen Aeußerungen griff und damit iſt auch das empiriſche Moment bezeichnet, welches bei der Ausbildung der Lehre von der unintereſſirten Liebe ſeitens des Quietismus mitgewirkt hat.

Aber auch hier müſſen wir hervorheben, daß das theoretiſche Fundament, das man damit der ganzen Richtung gab, in ſecundärer Linie weſentliche Anknüpfungspunkte an den innern Zuſtänden der Quietiſten ſelbſt hatte. Schon nach ihrer formalen Seite mußte es dieſen in natürlicher Ekſtaſe überſpannten Gemüthern ein practiſches Bedürfniß ſein, die Vorſtellung von jener Liebe zu Gott, von welcher ſie ausgingen und um deretwillen ſie nach einer myſtiſchen Vereinigung mit der Gottheit trachteten, ſo weit als möglich zu ſpannen und zu überſpannen; und ihr eigentlicher Zuſtand nach ſeiner materialen Beſchaffenheit, — konnte man ihn denn nicht als die thatſächliche Erſcheinung der unintereſſirten Liebe auffaſſen? Da war ja —

ſo ſchien es wenigſtens — das Ich aufgelöſt in die Gottheit, um ſich auf ewig in ihr zu verlieren! — G. ſelbſt war kaum in ihr inneres Gebet eingetreten, als ſie auch von dem Boden ihrer inneren Zuſtände aus ahnungsvoll nach dieſer Liebe griff. Einige Wochen nämlich ſchon nach der erſten Conferenz mit dem Franciscaner hatte ſie bereits die Beichte verſchieben gelernt, weil ſie einſah, daß es eigentlich ein großer Eigennutz ſei, ſo ſchnell ſeine Sündenlaſt vom Hals haben zu wollen; — eine Entdeckung, die der Pater ſofort in einer Predigt höchlich pries. — Immerhin aber war dieſe Lehre von der uneigennützigen Liebe, wenn wir nicht irren, eine mehr theoretiſch vom erſten Satz indicirte und von außen angenommene ſchützende Form, in welche der Quietismus ſich hüllte, eine Maske ſo zu ſagen, in welcher man ſich vor ſich ſelbſt und vor der Welt verbergen konnte. — Faſſen wir jedoch nunmehr dieſen Satz von der reinen Liebe des Quietismus wiederum coordinirt mit dem erſten Hauptſatz von dem innern Gebet, ſo lagern ſich um dieſen *zweiten Brennpunkt* des theoretiſchen Syſtems, wie um den erſten, eine Reihe von Conſequenzen. Wenn die reine Liebe keine andere als die unintereſſirte iſt, ſo begreifen wir nun die von G. tauſendmal und auf allen Seiten ihrer Briefe wiederholte Lehre, daß wir — ſoweit wir wenigſtens des innern Gebetes theilhaftig werden wollen — nichts Eiligeres und Gründlicheres zu thun haben, als uns *abzuſterben*, aber nicht blos in dem Maaße, wie dies die wahre von der Kirche gepflegte Frömmigkeit verlangt; G. kündet den Tod nicht blos dem natürlichen ſündhaften Menſchen an, der untergeht, damit ein neuer Menſch in Jeſu Chriſto auferſtehe und in ihm ſich freue; die Ver-

nichtung zielt auf den metaphyſiſchen Mittelpunkt unſeres Geiſtes zu dem Zweck, daß Gott Alles und wir überhaupt Nichts mehr ſeien. — Weiterhin aber wurzelt in der Lehre von der unintereſſirten Liebe die furchtbare Lehre von den Opfern, die man der Gottheit auf dem höchſten Punkt der Innerlichkeit und der Liebe bringen müſſe. G. behauptet nämlich, daß man auch der Anhänglichkeit an die Tugenden, z. B. alſo die heiligen Reinigkeit zu entſagen habe, wenn man auf den Ruhm einer vollen Uneigennützigkeit vollen Anſpruch mache; gefällt es alſo Gott, ohne unſer freiwilliges Zuthun, eine ſolche Tugend an uns befleckt und beſchmutzt werden zu laſſen, ſo haben wir Gott das Opfer dieſer Tugend *mit Freuden* zu bringen, weil wir dadurch noch nichtiger geworden ſind; einen Schritt von dieſer Behauptung ſchon gähnt der nämliche Abgrund wieder, dem wir oben ſchon begegnet, nämlich die Behauptung, daß man der Verſuchung keinen zu großen Widerſtand leiſten ſolle. Aber G. ging noch weiter. Unintereſſirt war die Liebe nur, wenn man aufhört, überhaupt etwas noch für ſich zu erbitten, und beſonders wenn man auch endlich noch die tiefſte uns ſelbſt berührende Sehnſucht aus der Seele riß, mit Gott einſt in ewiger Seligkeit vereinigt zu ſein. Es galt in dieſen aftermyſtiſchen Kreiſen als eine große Unvollkommenheit, ſeinen Blick auf einen Punkt, der in der chriſtlichen Religion ſtets als ſecundäres Motiv des ſittlichen Stebens gegolten hatte, auf die eigene Vollendung und Seligkeit irgendwie zu richten; und während Moſes und der Apoſtel Paulus, wo ſie ſagen, aus Liebe zu ihren Brüdern ſogar die Hölle ſelbſt über ſich nehmen zu wollen, dieß nur unter einer Vorausſetzung thun, von der ſie keinen Augenblick ernſtlich

abſtrahiren, der Vorausſetzung nämlich, daß ſie Gott dabei nicht verlören, erſchwang man ſich in quietiſtiſchen Kreiſen dazu, Gott ohne weitere Bedingung das Opfer der Seligkeit anzutragen. Darin culminirte wirklich die ganze Verirrung und was das Aergſte iſt, mit dieſen Conſequenzen aus dem Satz der unintereſſirten Liebe machte man blutigen Ernſt, um ſo mehr, als man mit derartigen im Grund wohlfeilen Dingen den feſten Glauben ſich erwarb, von der höchſten und lauterſten Gottesliebe wahrhaftig durchdrungen zu ſein. — —

Und welches war nun die förmliche und ausdrückliche Stellung der quietiſtiſchen Parthei zur Kirche? Niemand mehr wird angeſichts der entwickelten Thatſachen daran zweifeln, daß hier eine eigentliche Secte um völlig widerchriſtliche Gedanken ſich gebildet hatte. Allein man darf nicht vergeſſen, daß wohl Keiner von dieſen Träumern und Schwärmern einen vollen Ueberblick über die Tragweite ſeiner Grundſätze beſaß, und dabei hatten wohl die Meiſten noch ſo vielen guten Willen mit in ihre Schwindeleien hinübergenommen, daß dieſer die negative Bewegung immer noch etwas im Zaum hielt. So kam es denn, daß die Quietiſten zu keiner eigentlichen und ausdrücklichen Oppoſition zur Kirche traten. Von G. wiſſen wir, daß ſie die Beichte und Communion nie unterließ und beſonders an der letztern mit großer Zärtlichkeit hing. Ebenſo wohnte ſie der hl. Meſſe ſtets bei; empfahl Andern auch den Empfang der heiligen Sakramente [1]) und bei wichtigen Dingen hl. Meſſen leſen [2]) zu laſſen. Ebenſo

1) Br. I. 67. 156.
2) Br. I. 212.

ſtellte ſie ſich dem Kloſterweſen [1]) nicht entgegen, ſondern ſprach mit Ernſt davon. Dagegen war es in manchen Dingen doch auch anders. G. hatte z. B. zu den Heiligen und der hl. Gottesmutter doch kein rechtes Herz und ſelbſt in den kaum genannten Punkten war keineswegs Alles in Ordnung. So erzählt ſie, das gar ſo häufige Beichten im Kloſter der Heimſuchung zu Paris ſei ihr zuwider geweſen; und einmal betet ſie geradezu: Ach Herr! ich mag nicht mehr beichten, womit ſie freilich den ſublimen Wunſch ausſprach, es möge von ſolchen Dingen zwiſchen ihnen beiden gar nicht mehr die Rede ſein. Und weiter beging G. den verdächtigen Mißgriff, ihren Kindern öfter einzuprägen, nur zu beichten und zu communiciren, wenn man einen Trieb dazu ſpüre [2]); weil man ſonſt zu leicht in eine zu geregelte und äußerliche Frömmigkeit falle. Den Klöſtern weiterhin war ſie jedenfalls nicht in hohem Grade hold, was manche ihrer Aeußerungen beweiſen. Hauptſächlich aber mußte ſie natürlich der Kirche, die von ihrer Innerlichkeit Nichts wußte, an vielen Punkten den Mangel an ächter Spiritualität vorwerfen und eine gewiſſe Geringſchätzung kirchlicher Gebete und Uebungen konnte begreiflich gar nicht ausbleiben. Intereſſant iſt es, was G. über die Kirche unmittelbar ſagt [3]): „Ich liebe die Kirche; Alles was ſie beleidigt, das beleidigt auch mich; ich fürchte mich vor Allem, was ihr entgegen iſt.“ Aber an einem andern Ort drückt ſie dieß ſchon verfänglicher aus: „Was die Kirche anlangt, ruft ſie aus [4]), was (für

1) Br. II. 12.
2) Br. I. 196.
3) A. a. O. III. Th. p. 318.
4) A. a. O. II. Th. p. 37.

Hochachtung und Liebe) haſt du mir nicht für dieſelbige gegeben in den Schriften, die du mich haſt machen laſſen? Haſt du mir nicht auch ihren Geiſt und Sinn auf eine ganz beſondere Weiſe mitgetheilt, einen heiligen, unzertrennlichen Geiſt, einen bewegenden und treibenden Geiſt, einen Geiſt der Wahrheit ....?" — Aber eben die Schriften, auf die ſie ſich beruft, beweiſen theilweiſe, wie ſchief ihre Stellung zur Kirche war; denn nach katholiſcher Anſchauung muß über ihre Auslegungen der hl. Schrift unbedingt der Stab gebrochen werden; wie ungelehrig ſie ſich während der Haft im Kloſter der Heimſuchung bewieſen, haben wir ſchon erwähnt. — Was die übrigen Mitglieder der Parthei betrifft, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß ſie in einer ähnlichen Beziehung zur Kirche ſtanden, wie ihre Meiſterin. — — —

Das war der Quietismus, der in dem letzten Jahrzehnt des ſiebzehnten Jahrhunderts einen ſo großen Aufſchwung nahm und in ſeiner erſten Repräſentantin zu Paris der Gegenſtand immer glänzenderer Huldigungen wurde. Wer kann beurtheilen, wie weit die Sache noch gediehen wäre, wenn ſie ungeſtört hätte ſich weiter entwickeln dürfen? Aber als ſie auf dem Höhepunkt des Glanzes und der Geltung war, hatte ſich auch das Gewitter, das durch die Befreiung der G. nur momentan zerſtreut worden war, in einer Stärke ſich um die ganze Bewegung geſammelt, daß ein voller Ausbruch desſelben nicht mehr zu vermeiden war, und danken wir Gott, daß er ſtark genug ausfiel, dieſelbe zu zerſchmettern. — Das eigentliche Signal zum Kampfe gegen den Quietismus wurde eigentlich nicht von irgend einer gegneriſchen Parthei gegeben. Was der edle Biſchof von Chartres that, indem

er Maintenon bewog, G. nicht mehr nach St. Cyr zu laſſen, konnte verſchmerzt werden; Boſſuet, an den die Parthei ſich anzulehnen geſucht, wurde ſehr nachdenklich über die Sachen, die ihm auf dieſe Weiſe enthüllt wurden; aber er warf den Neuerern noch nicht den Fehdehandſchuh hin; die Janſeniſten, einſt charakterlos genug, der G. ein Bündniß anzutragen [1]), begnügten ſich noch mit Spott und ähnlich entſchädigte ſich die Hofparthei, die von den Quietiſten war überflügelt worden. Das Gefährliche für den Quietismus lag darin, daß er ſo hoch geſtiegen war; Männer wie Fenelon, Chevreur, Beauvilliers waren zu hochgeſtellt, als daß ſie auf längere Zeit hätten den Schein ertragen können, einer irgendwie compromittirten Richtung anzugehören. Von ihnen ohne Zweifel inſtigiert verlangte G. Anfangs Juni 1693, da Spott und ernſtliche Polemik ſich mehrte, eine Unterſuchung. Damit leitet ſich die zweite Epoche des Quietismus ein, von der wir hier nicht des Weitern mehr handeln können. Wir bemerken nur kurz, daß der gewaltige Kampf, der nun begann, hauptſächlich um die beiden Angelpunkte der quietiſtiſchen Anſchauung und ihre Conſequenzen ſich drehte, und der Friede, der ſcheinbar durch die von Fenelon und G. unterſchriebenen Artikel von Iſſy zu Stande kam, war eben darum eine Täuſchung, weil in den zwei weſentlichſten Fragen über den Begriff des innern Gebetes und die reine Liebe keine rechte Verſtändigung zwiſchen Boſſuet und Fenelon zu Stande kam, welch letzterer in beiden Punkten, wenn auch aus theilweis anderen Gründen als ſie, mit den Quietiſten ziemlich übereinſtimmte. Es iſt aber ein wahres Glück, daß es wieder zum ernſtlichen Kampfe kam; denn in in ihm ſollte

1) A. a. O. I. Th. p. 299.

es ſich deutlich zeigen und durch eine kirchliche Entſcheidung gewiß werden, daß die quietiſtiſche Anſchauung hier und dort gegen die Lehre der Kirche verſtoße; und indem ſo die Theorie geſtürzt wurde, konnte ſich auch das thatſächliche aftermyſtiſche Treiben in katholiſchen Kreiſen nicht mehr halten und man überließ es im Großen und Ganzen nach dem päpſtlichen Breve gegen Fenelon dem proteſtantiſchen Deutſchland, die Schriften der „theuren“ G. zu verbreiten und ſie theilweiſe als Quelle der göttlichen Offenbarung zu betrachten [1]).

G., deren Glanz mit der beginnenden Unterſuchung für immer unterging, ſtarb den 16. Juni 1717 in Blois, wohin ſie nach Austrag der quietiſtiſchen Sache verbannt worden war. Wenn man den Erguß [2]) lieſt, mit welchem ſie, das hohepriеſterliche Gebet des Herrn nachahmend, vom Schauplatz abtritt, wird man mit uns die Ueberzeugung theilen, daß der Irrſinn der unglücklichen Frau endlich faſt zum vollen Ausbruch kam. Eben dahin deutet auch der Glaube, den ſie häufig damals ausſprach, daß mit der Verfolgung des innern Gebetes die letzte Zeit angebrochen und der Antichriſt im Anzug ſei. — So ſchwer büßte G. das kindiſche Verlangen ihrer Jugend; hoffen wir, daß die Strafe, die ſie traf, ihr zum Heil geweſen ſei! [3])

1) Vergl. die Zuſammenſtellung ihrer Grundſätze, die im Jahre 1740 unter dem Titel: J. M. G., geiſtlicher Wegweiſer ꝛc. von Timotheus Philadelphus, wahrſcheinlich in Württemberg, erſchien und andere ſchon citirte deutſche Ueberſetzungen von einzelnen ihrer Werke in Frankreich.

2) A. a. O. III. Th. p. 320.

3) Man vergleiche zum Ganzen die gelehrten, unſere Auffaſſung im Weſentlichen beſtätigenden Artikel „Guion“ und „Quietismus“ im Freiburger Kirchenlexicon.

II.
Recenſionen.

1.

Nachträge zur Geſchichte des Doms von Regensburg und der dazu gehörigen Gebäude, von **Joſeph Rudolph Schuegraf**, k. Oberlieutenant à la suite und Mitglied der hiſtoriſchen Vereine in Regensburg und Landshut. Herausgegeben von dem hiſtoriſchen Vereine von Oberpfalz und Regensburg. Mit drei lithographirten Tafeln. Regensburg, 1855. 294 S. Oktav. Pr. 2 fl.

Für Freunde der chriſtlichen Baukunſt iſt nicht leicht eine Stadt intereſſanter als Regensburg. Abgeſehen von den vielen profanen Bauten des Alterthums, die es noch bewahrt, bietet uns das einſt ſo glänzende Regino in einer Menge von Kirchen Stoff und Gelegenheit zu anziehenden und umfaſſenden Studien dar. Voran ſteht der Zeit nach der alte, kleine, höchſt ſchmuckloſe Dom zu St. Stephan, etwa um's Jahr 740 entſtanden, ein Zeuge der allerfrüheſten chriſtlichen Kirchenbaukunſt in Deutſchland. Ueber ihn ſprachen ſich neueſtens Kallenbach und Schmitt aus in ihrem Werke: die chriſtliche Kirchenbaukunſt des Abendlandes, S. 32, wo ſich Taf. V, 1 auch der Grundriß dieſes alten Doms findet. Noch näher handelte von ihm Herr Schuegraf in ſeiner (unten zu

nennenden) ältern Schrift über Regensburg Bd. I. S. 24. 26. 32. 39. Bd. II. S. 74 und gab nicht nur Bd. II. Tafel V. eine Zeichnung dieſes alten Doms, ſondern theilte, was für Viele noch wichtiger iſt, Bd. I. S. 47 ff. und Tafel I. Zeichnung und Beſchreibung des darin vorfindlichen ſteinernen Altares mit, der aus dem fünften oder ſechſten Jahrhunderte ſtammen ſoll.

An den alten Dom, jetzt oft Stephanskapelle genannt, reihen ſich der Zeit nach die Kapelle des hl. Erhard und das ſogenannte Baptiſterium (richtiger Allerheiligenkapelle) im Domkreuzgange, ein Kuppelbau aus dem 12ten Jahrhunderte (Kallenbach, a. a. O. S. 45). — Als etwas jünger, den guten Zeiten des romaniſchen Styls angehörig bieten ſich uns dar: a) das höchſt wichtige Schottenkloſter St. Jakob mit dem prächtigen, normänniſchen Einfluß verrathenden, Portale, das neueſtens wieder völlig hergeſtellt wurde, aus dem Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (vergl. Kugler, Kunſtgeſchichte, 2te Aufl. S. 477 u. 515), und b) die Kirchen Obermünſter, Niedermünſter, alte Kapelle und St. Emmeran, die alle im Aeußern noch jetzt den romaniſchen Charakter an ſich tragen, im Innern aber grauſam von den verſchiedenſten Arten des Zopfes entſtellt ſind. St. Emmeran insbeſondere hat eine ſehr intereſſante Vorhalle, und einen Kreuzgang, wie ich nie einen ſchönern geſehen. Auch an ihm iſt der normänniſche Typus (z. B. in den Zickzackornamenten) vielfach zu entdecken. — Eine eigenthümliche Verbindung des Romaniſchen und Frühgothiſchen zeigt ſich in der alten Pfarrkirche zu St. Ulrich, neben dem Dome. — Eines der ſchönſten Muſter des Frühgothiſchen iſt die Dominikanerkirche, welche

wegen ihrer edlen und einfachen Formen nie genug bewundert werden kann, und auch in Kallenbach's vorgenanntem Werke (Taf. XXX. 6), ſowie in ſeinem größeren Atlas gerechte Würdigung gefunden hat. Etwas jünger iſt die jetzt zu profanen Zwecken entweihte Minoritenkirche; den Vorzug vor allen andern aber verdient die prachtvolle Kathedrale zu St. Peter, eine der ſchönſten Kirchen der Welt, begonnen zur Zeit der beſten Büthe des gothiſchen Styls durch Biſchof Leo Tundorfer im Jahre 1275, und fortgeſetzt und abgeſchloſſen in dem ſchmuckreichen gothiſchen Style des 15ten Jahrhunderts. Ein Kenner der Sache urtheilte über dieſen Dom in der Allg. Zeitung 1853, Beilage Nro. 210 alſo: „Er iſt ein Denkmal aus der Blüthezeit der deutſchen Baukunſt, und vielleicht an Schönheit der zweite Münſter, den wir in Deutſchland beſitzen. Er folgt unmittelbar auf den großartigen Kölnerbau; iſt unendlich kunſtvoller als der Wiener, harmoniſcher als der Straßburger und ausdrucksvoller als das zierliche, in ſich vollendete Freiburger Münſter.

Dieſer Prachtdom, auf Befehl des Königs Ludwig von Baiern in den Jahren 1834 — 1839 in voller Reinheit wieder hergeſtellt, verdiente es gewiß, daß Herr Schuegraf ihm ſchon im Jahre 1848 eine ausführliche Geſchichte und Beſchreibung widmete, eine Frucht zwanzigjähriger Arbeiten und Studien. Wir ſäumten nicht, in dieſer Quartalſchrift 1849, Heft I. S. 100 darüber Bericht zu erſtatten und wenn wir in einigen einzelnen Punkten eine abweichende Meinung ausſprachen, ſo glaubten wir dieß ebenſo im Intereſſe der Sache als aus Achtung gegen den gelehrten und fleißigen Verfaſſer thun zu müſſen. Letzterer hat es zu unſerer Freude auch in der That ſo

aufgefaßt, und in der vorliegenden neuen Schrift auf unſere damaligen Bemerkungen ſehr eingänglich Rückſicht genommen, theils zuſtimmend, theils ſeine abweichende Anſicht näher begründend. Insbeſondere hat er es jetzt, wie mir ſcheint, zur Evidenz gebracht, daß nicht Matthäus Roritzer, wie ich behauptete, ſondern deſſen Sohn Wolfgang der Erbauer des ſchönen Sakramenthäuschens und des dritten Stockwerks der beiden Thürme war. Wir dürfen nur beifügen, daß dieſe Arbeiten Wolfgangs in ſeine erſte Periode fallen, wo der Bauſtyl ſich noch nicht ſo ſehr geändert oder veritalieniſirt hatte, wie gegen Ende ſeines Lebens († 1514).

Jedem Beſitzer des ältern und größern Werkes von H. Schuegraf wird auch dieſes neue erwünſcht ſein. Bei Ausarbeitung des erſtern hatte es der Verfaſſer im hohen Grade bedauert, daß alle ſeine Bemühungen, Original-Dombaurechnungen aus der Zeit des Dombaues ſelbſt zu finden und benützen zu können, erfolglos geblieben waren. Im Jahre 1850 aber war er ſo glücklich, mehrere Dombaurechnungen und andere alte auf den Dom bezügliche Aktenbände auf den Makulaturböden einiger Kaufleute zu entdecken, und darunter fand ſich, als älteſtes und intereſſanteſtes Stück, die Dombaurechnung vom Jahre 1459, aus der Zeit, wo Konrad Roritzer, der Vater des Matthäus, und Großvater Wolfgangs, die Fortſetzung des Baues mit vielem Eifer betrieb. Dieſe unter Aufſicht eines Domherrn, Theodorich von Ramsberg (als magister fabricae) durch einen Schreiber geführte Rechnung ließ H. Schuegraf in der erſten Abtheilung der vorliegenden Schrift genau abdrucken, und commentirte dieſelbe, nachdem er mit unſäglicher Mühe und Geduld den Sinn der faſt

zahlloſen Abbreviaturen entdeckte, — durch eine Menge exegetiſcher Noten. Daran ſchließt ſich als Anhang der erſten Abtheilung ein Abdruck der Regensburger Steinmetzordnung vom Jahre 1514, nebſt einleitender Abhandlung darüber. —

Die zweite Abtheilung enthält Berichtigungen und Zuſätze zu den beiden Bänden des größeren Schuegraf'ſchen Werkes über den Dom zu Regensburg. Auch iſt jetzt, was dort fehlte, ein ſehr hüſcher Grundriß des Doms nebſt den Riſſen zweier Pfeiler beigegeben. Zwei weitere lithographirte Tafeln enthalten ein Facſimile des Manuſcripts der Dombaurechnung v. J. 1459, und mehrere die ehemalige Kuppel betreffende Zeichnungen, welche am Ende des 17ten Jahrhunderts über der Vierung errichtet, aber im Jahre 1838 wieder abgetragen und durch ein gothiſches Kreuzgewölbe erſetzt wurde.

Sehr ſchätzbar unter den Zuſätzen und neuen Notizen dieſer Abtheilung iſt die S. 274 ff. gegebene Beſchreibung des Rationale, welches B. Berthold von Eichſtädt um's Jahr 1360 der Kirche von Regensburg ſchenkte, und welches annoch vorhanden. Dieß biſchöfliche Ehrenkleid iſt ſo ſelten, daß ſelbſt ausgezeichnete Alterthumsforſcher, wie Binterim (Denkwürdigkeiten, Bd. 1 Th. II. S. 355), Ruinart u. A. (vergl. Du Cange, Glossar. s. v. Rationale), darüber nicht recht in's Klare kommen konnten. Die unſichre Beſchreibung, welche Binterim a. a. O. davon gibt, und die völlige Rathloſigkeit, worin ſich Augusti (Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie, Bd. XI. S. 141) in Betreff des Rationale befindet, wären wohl beſeitigt worden, wenn dieſe Gelehrten das Regensburger Rationale ſelbſt, oder doch eine Abbil-

dung davon hätten ſehen können. Daß auch H. Schuegraf eine ſoche nicht gibt, weder in dem größeren Werke noch in den Nachträgen, iſt ein Mangel; um ſo fühlbarer, als in der vorliegenden Schrift, S. 274 ff., wohl Stoff und Verzierung, aber nicht die Form dieſes Kirchenkleides ſehr ausführlich beſchrieben iſt. Es kann kein Zweifel ſein, daß der Name Rationale von dem Bruſtſchilde des jüdiſchen Hohenprieſters entlehnt iſt, welcher im Hebräiſchen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט = Schmuck des Gerichtes heißt (Exod. 25, 7. 28, 4. 15. 22. 29. 30). Dies überſetzen die LXX. verſchieden: mit ποδήρης (Exod. 25, 7), mit περιστήθιον (Exod. 28, 4) und λογεῖον τῶν κρίσεων (Exod. 28, 15). Die Vulgata, an Letzteres ſich durchgängig anſchließend, überſetzte beſtändig rationale, oder rationale judicii. Was das heißen ſoll, iſt nicht ganz klar. Calmet meint: Rationale judicii ideo dicitur, sive quod judicia et voluntatem Dei panderet sacerdoti, sive quod sacerdos Rationale praeferret, tanquam dignitatis suae, judicis scilicet, insigne, neque alicujus momenti sententias daret, nisi Rationali indutus (ad Exod. 28, 16). Uebrigens hat das biſchöfliche Rationale des N. T. mit dem Bruſtſchild des hohen Prieſters nur den Namen gemein; viel eher gleicht es dem altteſtamentlichen Ephod, d. i. dem Schulterkleide oder kurzen Leibrocke des hohen Prieſters, woran der Bruſtſchild hing (Exod. 28), wie es denn auch mit der Mozetta der Chorherrn große Aehnlichkeit hat. Wohl möglich, daß man im Mittelalter unter Rationale das Ephod und den Bruſtſchild zugleich verſtand, und darum jenen biſchöflichen, dieſem Ganzen ähnlichen, Schmuck mit Rationale bezeichnete.

Schließlich müſſen wir noch bemerken, daß neben H.

Schuegraf auch der hiſtoriſche Verein von Oberpfalz und Regensburg unſern Dank verdient, indem er durch Uebernahme der Koſten das Erſcheinen der vorliegenden Schrift möglich gemacht hat. Indem wir ſie allen Freunden der kirchlichen Baukunſt empfehlen, fügen wir bei, daß ſie am leichteſten durch H. Schuegraf ſelbſt (Regensburg im weißen Bräuhauſe) bezogen werden kann.

Hefele.

2.

Aus dem Leben des hochwürdigſten Herrn Ariſtaces Azaria, Doctors der Theologie, Generalabts der Mechitariſten-Congregation, Erzbiſchofs von Cäſarea, S. k. k. apoſt. Majeſtät wirkl. Geheimen Rathes ꝛc. Durch Friedrich von Hurter. Wien, Mechitariſtenbuchdruckerei. 1855. 152 S. gr. 8. Pr. 1 fl. 45.

Man kann die Mechitariſtenpatres in Wien, Venedig und anderwärts nicht betrachten, ohne an jene alten Zeiten zurückzudenken, wo die morgenländiſche Chriſtenheit von dem Centrum der Kirche noch nicht getrennt, der großen Einheit angehörte, welche ohne die Eigenthümlichkeiten der Nationalitäten aufzuheben, die Chriſtgläubigen aller Länder gleichmäßig umſchloß. Durch Bosheit und Unverſtand iſt dieſer Bund zerriſſen worden, und die morgenländiſchen Chriſten gingen wie der verlorne Sohn hinaus aus der Einheit der Kirche, um auf eigenen Bahnen Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Glück zu ſuchen. Was ſie gefunden, weiß Jeder; ſtatt Freiheit die Knechtſchaft, ſtatt

des Glückes todesartige Erſtarrung und vielfache Spaltung. Nur einzelne Theile der morgenländiſchen Chriſtenheit kehrten nach langen Irrgängen in das Vaterhaus zurück, und zu den beſten von ihnen gehören die Mechitariſten, unirte armeniſche Mönche und Prieſter, die unter uns Abendländern daſtehen, theils als Zeugen der kirchlichen Zuſammengehörigkeit des Morgen- und Abendlandes, theils als thätige Werkzeuge zur weitern Förderung und Ausbreitung der Union, deren ſie ſich ſelber erfreuen.

Eine Schrift, welche uns über die intereſſante Congregation der Mechitariſten nähere Aufſchlüſſe gibt, und insbeſondere das Leben ihres ſo unendlich verdienten, vor wenigen Monaten verſtorbenen Generalabts beſchreibt, muß gewiß jeden Katholiken intereſſiren, um ſo mehr, wenn ſie von einem ſo bedeutenden Manne und berühmten Gelehrten, wie die vorliegende, verfaßt iſt. Für mich aber kommt noch das weitere Moment hinzu, daß ich im Herbſte 1842 das Glück hatte, jene Congregation zu Wien und ihre großartigen Anſtalten näher kennen zu lernen, und insbeſondere vom dem Generalabte und Erzbiſchofe, deſſen Lebensgeſchichte uns hier geboten wird, wohlwollend und freundlich empfangen zu werden. Der tiefe Eindruck, den der ehrwürdige Greis, ein ſchöner großer Mann, mit edlem orientaliſchem Antlitz, voll Würde und Anmuth, auf mich machte, bleibt mir unvergeßlich, und erfriſchte ſich durch das vorliegende Werk und das ihm beigegebene Portrait.

Die Armenier, ſeit Jahrhunderten von den Perſern und Türken unterjocht (einen Theil Armeniens nahm Rußland im J. 1827 f. den Perſern wieder ab), leben theils

in ihrer eigenen Heimath mit fremden Stämmen: Perſern, Georgiern, Curden, Aſſyriern ꝛc. untermiſcht, theils haben ſie ſich des Handels wegen in andern Gegenden angeſiedelt und leben, mehrere Millionen, zerſtreut in den verſchiedenſten Theilen der Türkei und Perſiens, in den Donaufürſtenthümern, in Siebenbürgen, Galizien, Polen und Rußland. Der größte Theil der Nation iſt ſchismatiſch, verwirft die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon und huldigt dem Monophyſitismus. Das höchſte kirchliche Oberhaupt dieſer Schismatiker iſt der Patriarch zu Etſchmiadſin (im Jahre 1827 durch Paskewitſch erobert und zum ruſſiſchen Armenien gehörig). Unter ihm ſtehen die zwei weiteren Patriarchen zu Sis und Jeruſalem; ein dritter, zu Conſtantinopel, wußte ſich unabhängig zu machen.

Im Unterſchiede von dieſen Schismatikern iſt der kleinere Theil der Armenier zu verſchiedenen Zeiten in die Union mit Rom getreten, und dieſer unirten Minorität gehören die Mechitariſten an. Der Orden der Mechitariſten verdankt ſeinen Urſprung dem Armenier Mechitar (d. i. der Tröſter), der im J. 1676 zu Siwas (Sebaſtia) in Kleinarmenien geboren, im J. 1691 zum Diakon geweiht wurde, und ſich die Erleuchtung ſeiner Nation und ihre Errettung aus dem Schisma zur Lebensaufgabe ſetzte. Er gründete in Conſtantinopels Vorſtadt Galata eine Bildungsſchule für ſeine Landsleute. Bald nöthigte ihn die Verfolgung durch den ſchismatiſchen armeniſchen Patriarchen Avedik zu Conſtantinopel eine Zufluchtsſtätte auf venetianiſchem Gebiet zu ſuchen, wo die Signoria ihm zum Bau eines Kloſters einen Platz zu Modon (in einer Südſpitze des Peloponneſus, damals der Republik Venedig gehörig) anwies. Clemens XI. billigte den von ihm ge-

ſtifteten Orden, und überließ ihm die Wahl unter den Regeln des h. Baſilius, des h. Auguſtinus, des h. Benedikts. Er wählte die letztere und wurde damit der erſte Abt der Congregation. Als aber im J. 1715 zwiſchen Venedig und der Pforte der letzte Krieg ausbrach, zog Mechitar mit eilf Gefährten nach Venedig. Hier begann mit Zuweiſung der zerfallenen Kirche von S. Lazaro die eigentliche Thätigkeit der Congregation. Die erſten Anfänge derſelben traten im J. 1734 in Herausgabe einer höchſt werthvollen armeniſchen Ueberſetzung der Bibel an den Tag. In ſolcher Weiſe wirkte ſie fort, auch nach dem Tode ihres Stifters, der am 16. April 1749 erfolgte. Später, im J. 1773, ließ ſich ein Theil der Congregation von S. Lazaro in Trieſt nieder, wo nun gleichfalls eine Congregation ſich bildete (S. 8). — In dieſe trat im J. 1801 der Mann ein, deſſen Lebensgeſchichte uns vorliegt. Er war der Sohn des angeſehenen und vermöglichen katholiſch-armeniſchen Juweliers Georg Azaria in Conſtantinopel, daſelbſt am 28. Juli 1782 geboren und in der Taufe Joſeph genannt. Der Bruder ſeiner Mutter, Papaſian, war Mechitariſt zu Venedig (ſpäter Erzbiſchof) und durch ſeine Verwendung kam der junge Azaria im J. 1797 in das Collegium Urbanum der Propaganda zu Rom, um ſich zum Weltprieſter zu bilden. Aber ſchon im folgenden Jahre wurde Rom durch die Franzoſen zur Republik erklärt, und Azaria mit andern fremden Jünglingen ausgewieſen. Er wollte nach Conſtantinopel zurückkehren, und ſuchte hiezu zuerſt in Ancona, dann in Venedig, zuletzt in Trieſt eine Gelegenheit. Die Mechitariſten in letzterer Stadt nahmen ihren Landsmann freundlich auf; als aber die Möglichkeit der Abreiſe ſich ver-

zögerte, gewann Azaria immer mehr Gefallen am klöſterlichen Leben und bewarb ſich um Aufnahme in die Congregation. Weil ſein Vater nicht einwilligen wollte, wurde ihm dieſelbe lange Zeit verſagt, wenigſtens verſchoben und erſt am 25. März 1801 konnte er in das Noviziat eintreten, wobei er den Namen Ariſtaces erhielt. Am 8. September 1802 legte er die feierlichen Gelübde ab und empfing im Jahre 1803 die Prieſterweihe. Sein Vater war unterdeſſen wieder völlig mit ihm ausgeſöhnt worden. Bald wurden ihm verſchiedene Kloſterämter, auch das eines Novizenmeiſters übertragen; als aber Trieſt in Folge des Preßburger Friedens den Franzoſen zufiel, und die Mechitariſten daſelbſt ihrer Güter beraubt wurden, begab ſich der Trieſter Generalabt Adeodat (zugleich Erzbiſchof i. p.) nach Mailand zum Vicekönig Eugen, Azaria aber nach Laibach zum Generalgouverneur Illyriens, Marſchall Marmont, um Schutz und Hülfe zu ſuchen. Er wurde deßhalb bei ſeiner Rückkehr von den franzöſiſchen Behörden Trieſts wie ein Frevler behandelt, verhaftet und bald darauf ausgewieſen, denn die Gegner wußten, daß er die leitende Seele der Ordensgeſellſchaft war. Er reiſte nach Wien, wohin ſich bald darauf auch ſein Generalabt flüchtete, und ſie wohnten Anfangs zuſammen bei den Serviten. Der Erzbiſchof von Wien, Graf Hohenwarth, und andere Gönner, darunter Hofrath Gruber, der nachmalige Erzbiſchof von Salzburg, bewirkten, daß ihnen Kaiſer Franz, der ihnen ſehr gewogen war, ein verlaſſenes Kapucinerkloſter ſammt Kirche in der Vorſtadt St. Ulrich zu Wien (Anfangs in Nutznießung, ſpäter um billige Summe als Eigenthum) überließ, und Generalabt Adeodat zog nun am 17. Februar 1811 mit Azaria und den

andern aus Trieſt herbeigerufenen Brüdern feierlich in die neue Behauſung ein. In der Kloſterkirche „Maria Schutz" begann jetzt der Gottesdienſt nach armeniſchem Ritus. Azaria wurde Generalprocurator, bald darauf Vartabiet (ungefähr Doctor der Theologie), ſtets der kräftigſte Gehülfe des hochbetagten Abtes und Hauptbeförderer der im Kloſter errichteten Buchdruckerei, ſowie der Bildungsanſtalt für katholiſche armeniſche Miſſionäre. Im Jahre 1817 reiſte er mit ſeinem Abt nach Rom, darauf in Geſchäften der armeniſchen Kirche nach Lemberg, im J. 1818 nach Conſtantinopel, wurde nach dem Tode Adeodat's († 1825) zum Generalvicar, am 19. April 1826 zum Generalabt erwählt, im folgenden Jahre vom Papſte zum Erzbiſchof von Cäſarea i. p. erhoben.

Seine Wirkſamkeit in dieſer neuen Stellung, welche er faſt 30 Jahre lang bis an ſeinen Tod bekleidete, zerlegt der Biograph in vier Abſchnitte: 1) wie er die geiſtliche und intellektuelle Thätigkeit der Congregation gehoben; 2) was er in allgemeiner Beziehung begründet und gewirkt; 3) was er für ſeine Glaubensgenoſſen und die ganze armeniſche Nation erreicht und geſchaffen; 4) wie er das zeitliche Beſtehen der Congregation gefördert habe. —

Heben wir nur das Wichtigſte daraus hervor, ſo iſt unverkennbar, daß unter der Leitung des Ariſtaces Azaria die Anſtalt der Mechitariſten in Wien ſich ungemein erweiterte. Die Zahl der Patres wie der Alumnen wuchs, ſtrenge Ordnung und klöſterliche Diſciplin herrſchte neben gegenſeitiger Liebe und Eintracht, die Studien blühten immer mehr, zahlreiche Werke von deutſchen und andern Gelehrten wurden in's Armeniſche überſetzt, andere, beſon-

ders Lerica, neu verfaßt, raſtlos arbeitete die Buchdruckerei der Congregation, und große Maſſen von Büchern in armeniſcher Sprache wurden den Landsleuten im Oſten zugeſchickt. Außerdem beſchäftigten die Mechitariſten ihre zahlreichen Preſſen mit Werken in lateiniſcher, polniſcher, deutſcher ꝛc. Sprache; insbeſondere lieferten ſie prächtige Ausgaben der Kirchenbücher, Breviere und Miſſalien, erlangten auch die Erlaubniß zur Errichtung einer großen Buchhandlung, und zogen nun aus dieſen Geſchäften ihre nöthige Suſtentation, da ſie keine Fonds, keine Güter, keine Staatsunterſtützung u. dgl. hatten. Ihre meiſten Einkünfte floßen und fließen aus dem Orient für dahin geſandte armeniſche Bücher.

Azaria war auch der Gründer des ſchönen Vereins für Verbreitung guter katholiſcher Bücher, welcher in ungefähr zwanzigjährigem Beſtande (bis 1848) viele hunderttauſend Bände guter belehrender, unterhaltender und erbauender Werke in deutſcher Sprache, nicht blos in Oeſterreich ſondern in ganz Deutſchland, zu billigen Preiſen verbreitete, und auch unter uns vielfachen Nutzen geſtiftet hat. Alle dieſe Vereinsbücher wurden bei den Mechitariſten gedruckt und verlegt, und viele tauſend Bände derſelben verſchenkte Azaria geradezu an verſchiedene öffentliche Anſtalten.

Ein Hauptgeſichtspunkt bei alle dem war ihm die Beförderung eines fromm-chriſtlichen Sinnes in Deutſchland, denn das Heil der Lateiner lag ihm ebenſo am Herzen wie das ſeiner Landsleute, und er wollte durch dieſen Verein und Anderes den Lateinern faktiſch den Dank darbringen für das Glück, welches ſie den Armeniern durch die Aufnahme in die Union vermittelt hatten. Uber-

haupt lag ihm das Gedeihen der ganzen Kirche ungemein am Herzen, und ich kann mit Vergnügen berichten, daß unter den Geiſtlichen und Laien, welche ich im J. 1842 in Oeſterreich zu treffen Gelegenheit hatte, kaum einer über die Verhältniſſe der oberrheiniſchen Kirchenprovinz und über den damals in Württemberg geführten Kirchenſtreit ſo gut unterrichtet war, als der ſelige Azaria. Bei dem Abſchiede überreichte er mir zwei Karten mit ſeinem Namen, mit dem Auftrage, die eine ſelbſt zum Andenken zu behalten, die andere aber meinem hochw. Biſchofe Johann Baptiſt als Zeichen brüderlicher Theilnahme in ſeinem Kampfe für die Autonomie der Kirche zu überbringen.

Ganz beſonders wurde Azaria der Wohlthäter ſeiner eigenen Nation. Nicht nur hat er, wie wir ſchon ſagten, durch Bildung zahlreicher armeniſcher Prieſter und Miſſionäre, und durch Herausgabe und Ueberſetzung gelehrter Werke die wiſſenſchaftliche und religiöſe Bildung ſeiner Landsleute im Morgenlande weſentlich befördert und damit auch das Wachsthum der Union unterſtützt; zu gleichen Zwecken gründete er auch eine beträchtliche Anzahl von Miſſionsſtationen, Hoſpitien und Filialen ſeiner Congregation in Rom, Conſtantinopel, Trieſt und anderwärts, gab ferner ein armeniſches Wochenblatt mit dem Titel Europa heraus, das im Orient ſehr große Verbreitung erlangte, und errichtete eine gelehrte Akademie ſammt einem armeniſchen Verein zur Verbreitung wiſſenſchaftlicher Werke. Nicht blos die unirten, auch die ſchismatiſchen Armenier ſchätzten dieſe Beſtrebungen, und verbreiten unter ſich die von den Wiener Mechitariſten herausgegebenen Bücher. —

Das größte Verdienſt um ſeine unirten Landsleute

erwarb ſich aber Azaria durch deren Befreiung von dem Drucke der Schismatiker Bis 1829 hatten die unirten Armenier in der Türkei kein Oberhaupt ihrer eigenen Nation, keinen Patriarchen oder Primas, ſondern ſtanden in bürgerlicher und theilweiſe ſelbſt in kirchlicher Beziehung unter dem ſchismatiſch-armeniſchen Patriarchen zu Conſtantinopel, welcher mit der geiſtlichen auch die bürgerliche Gewalt über die ganze Nation im Auftrag der Pforte ausübte. Sie wurden darum oft auf unerhörte, ſelbſt für einen türkiſchen Geſchmack übertriebene Weiſe gedrückt. Aber im J. 1828 richtete Azaria Denkſchriften und Briefe an eine Reihe von Regenten und Staatsmännern, er wußte den Kaiſer Franz ſammt ſeinem Miniſter Metternich und dem Geſandten in Conſtantinopel, außerdem die Könige von Sardinien, Frankreich, Spanien und Neapel, beſonders auch den hl. Stuhl für dieſe Sache zu intereſſiren, ſo daß endlich der Sultan am Ende des Jahres 1829 den unirten Armeniern die gleichen Freiheiten, wie den Schismatikern, völlige Unabhängigkeit von dieſen, und das Recht einräumte, einen eigenen Patriarchen zu haben. Fürſt Metternich wollte nun, daß Azaria der erſte Patriarch der unirten Armenier werde, er aber lehnte dieſe Würde ab, und ſchlug dafür den Vartabiet und apoſtoliſchen Vicar in Conſtantinopel Anton Nuridſchian vor, und reiſte im Jahre 1830 ſelbſt nach Rom, um die Sache in Ordnung zu bringen. Nuridſchian wurde nun am 11. Juli 1830 zu Rom zum Primas der Armenier geweiht, und der hl. Stuhl übertrug ihm alle geiſtlichen Befugniſſe eines Patriarchen; die Ertheilung des Patriarchentitels dagegen ſollte der Pforte anheimgeſtellt werden. Verſchiedene Intriguen bewirkten jedoch, daß die Pforte die geiſt-

liche und bürgerliche Gewalt über die unirten Armenier trennte, und letztere, ſammt dem Titel Patriarch an einen Mechitariſten-Prieſter Gregor Enkſerdſchian übertrug, während dem Primas nur die geiſtliche Gewalt verblieb (S. 45 ff. 64 f.).

Schließlich haben wir noch zu erwähnen, daß Azaria im J. 1830 in der Nähe von Kloſterneuburg ein Sommerhaus für ſeine Congregation gründete, wohin im Sommer geſundheitshalber die Zöglinge und ihre Lehrer transferirt werden. Noch viel größer war der fünf Jahre ſpäter unternommene Neubau des Congregationshauſes in Wien, welches jetzt an die Stelle des baufälligen und engen Kapucinerkloſters getreten iſt. Der Kaiſer ſelbſt legte dabei den Grundſtein und der päpſtliche Nuntius ſegnete denſelben ein.

Azaria ſtand bei den drei öſterreichiſchen Kaiſern, deren Regierung er erlebte, in hoher Gunſt und erfreute ſich ebenſo des beſondern Wohlwollens der Päpſte, vieler Cardinäle und geiſtlicher und weltlicher Fürſten. Er verdiente das in reichlichem Maaße, und allgemein war die Theilnahme, ais er am 6. Mai 1855 in einem Alter von 73 Jahren zu Wien den Tod des Gerechten ſtarb. — Ueber das Nähere, auch in Betreff der von Azaria ausgearbeiteten Schriften müſſen wir auf die Biographie ſelbſt verweiſen.

Hefele.

3.

Das Zeitalter des heiligen Rupert, Apoſtels der Bajoarier, von **P. Rupert Mittermüller**, O. S. B., Profeſſor der

Geſchichte am Gymnaſium zu Metten. Zweite verbeſſerte und vermehrte Auflage. Straubing, Schorner'ſche Buchhandlung, 1855. 82 S. Pr. 36 kr.

Seit mehr als anderthalb hundert Jahren iſt es unter den Gelehrten ſtrittig, wann und durch wen das Chriſtenthum zuerſt zu den Bajoariern (Bayern) gebracht worden ſei.

Schon 500 Jahre vor Chriſtus ſollen die Bojer, ein celtiſcher Stamm, die ſüddeutſchen Länder von den Quellen der Donau bis Ungarn bewohnt haben. Unter Kaiſer Auguſtus, 15 v. Ch., durch Druſus und Tiberius, wurden die vordern Donauländer von den Römern erobert und zur Provinz Rhätia geſchlagen. Ein großer Theil der alten Bojer wanderte aus, namentlich nach Böhmen (Bojohemum). Etwas ſpäter wurde auch das anſtoßende Noricum den Römern unterworfen unter Kaiſer Claudius, und es iſt theils erwieſen, theils ſehr wahrſcheinlich, daß ſchon zu den Zeiten der römiſchen Herrſchaft in Noricum und Rhätien (ſammt Vindelicien) Chriſten lebten und chriſtliche Gemeinden exiſtirten, z. B. zu Chur, Bregenz, Augsburg, Regensburg, Paſſau; in Norikum zu Laureakum, Aemona (Laibach), Celeja (Cilly), Petavium (Petau), Tiburnia (an den Quellen der Drau) und Juvavia (Salzburg). Als der hl. Severin um die Mitte des fünften Jahrhunderts an die Ufer der Donau kam und zwiſchen Paſſau und Wien predigte und Klöſter gründete, traf er in den noch von den Romanen beſetzten Städten und Caſtellen überall chriſtliche Kirchen und Prieſter; aber mehrere germaniſche Stämme, ſeit dem Zerfalle des Hunnenreichs wieder frei geworden, waren in

das römiſche Rhätien und Norikum eingefallen, hatten große Diſtrikte beider Provinzen, namentlich die nördlichen Donauufer erobert, und begannen ſchon die römiſchen Caſtelle zu überrumpeln. Es waren dieß Scyren (Scheyern), Turcilinger (Thüringer), Rugier und Heruler, theils heidniſch, theils arianiſch.

Ein athletiſcher Jüngling aus einem dieſer Stämme, Odoaker, (ob Rugier, oder Heruler oder Scyre, iſt ungewiß) zog, während Severin an der Donau wirkte, mit einer Anzahl Genoſſen nach Italien, um nach gothiſch-germaniſcher Sitte in kaiſerlichen Heeren Kriegsdienſte zu nehmen. Er kam in die Leibwache, gewann großes Anſehen, und ſtand bald an der Spitze einer Empörung der barbariſchen (germaniſchen) Hülfstruppen und Söldner, welche vom Kaiſer ein Drittheil der Ländereien Italiens als Lohn verlangten. Eine abſchlägige Antwort führte zum Kriege und dieſer endete mit dem Sturze des Romulus Auguſtulus und der Auflöſung des abendländiſchen Reiches (476). Bald darauf zogen alle Romanen, welche noch in Norikum und Rhätien wohnten, nach Italien; und ebenſo war ein großer Theil jener vier germaniſchen Stämme nach und nach zu Odoaker nach Süden gezogen. Norikum und Rhätien verſchwinden auf einige Decennien in der Geſchichte, wie ſie aber im ſechſten Jahrhundert uns wieder begegnen, hauſen im Weſten dieſes Landes bis an den Lech die Alemannen, von da bis gegen Wien hin die Bajoarier, nördlich von ihnen die Thüringer, öſtlich, tiefer unten in Panonien, die Oſigothen.

Ein großer Theil des alten Rhätiens und Norikums war den Bajoariern zugefallen und ſie grenzten im Weſten an die Alemannen oder Sueven (an Lech), im Oſten an

Pannonien (Wien war die erſte Stadt Pannoniens), im Süden an Italien, im Norden bis an den Main (ſpäter nur mehr an die Donau). Woher dieſe Bajoarier ſtammten, iſt zweifelhaft. Daß ihr Name von den alten Bojern herüberkam, iſt ſichtlich; aber daraus folgt nicht ihre Abſtammung, denn während die Bojer Celten waren, ſind ſie Germanen. Wahrſcheinlicher iſt, daß der Landſtrich, den die alten Bojer bewohnten, den Namen Bajoarien erbte, und der Name dann von dem Laude auf die neuen Einwohner überging. Letztere aber waren wohl nichts anders als die zurückgebliebenen Theile der Scyren, Turcilinger, Rugier und Heruler, und in den ſechs edlen Geſchlechtern der Bajoarier, welche die lex Bajuvariorum aufführt (Agilolfinger, Huoſier, Throzzer, Faganer, Hahilinger und Aennionen) dürfen wir wahrſcheinlich die alten Häupter der in den Gemein-Namen Bajoarier zuſammengeſchmolzenen Stämme erblicken. Wie die Bajoarier im ſechſten Jahrhundert in die Geſchichte eintreten, ſind ſie heidniſch (theilweiſe vielleicht auch arianiſch), und es erhebt ſich nun die Frage, wer ihnen das Evangelium gebracht und ihr Apoſtel geworden ſei. In alter Zeit folgte man faſt allgemein der Salzburger Tradition, wornach der hl. Rupert, aus königlich fränkiſchem Hauſe, früher Biſchof von Worms, von dem Bayernherzog Theodo im ſechſten Jahrhundert eingeladen worden ſei, ihn und ſein Volk zu bekehren und zu taufen. Er kam, taufte den Herzog, der zu Regensburg hauſte, ſammt ſeinen Großen, durchzog dann predigend das ganze Land, gründete an vielen Orten Kirchen, Miſſionsſtationen und Klöſter, beſtellte Prieſter und Cleriker, und ſtiftete namentlich in der zerfallenen Juvavia ein Benediktinerkloſter St. Peter, deſſen Abt zugleich

Biſchof (Erzbiſchof von Salzburg) war, bis am Ende des zehnten Jahrhunderts (988) beide Würden wieder getrennt wurden. — Als zweiter großer Miſſionair Bayern's galt St. Emmeran (ums J. 652), als dritter St. Corbinian (ums Jahr 720).

Gegen dieſe chronologiſche Ordnung traten ſeit Mabillon und Hanſiz eine Reihe gelehrter Männer, großentheils ſelbſt dem Lande Bayern angehörig, in die Schranken, um zu zeigen, daß St. Emmeran und Andere lange vor Rupert in Bajoarien thätig geweſen ſeien, und die Wirkſamkeit des letztern um ein ganzes Jahrhundert (oder darüber) herabgerückt werden müße, an das Ende des ſiebenten und den Anfang des achten Jahrhunderts. Wollten die Vertheidiger der Salzburger Tradition die Ankunft Ruperts in das Jahr 580, ſeinen Tod auf 623 oder 628 verlegen, ſo verwieſen die Gegner ſeinen Tod in das Jahr 718, ſeine Ankunſt in das Jahr 696.

Der Verfaſſer des vorliegenden Schriftchens tritt im Ganzen für die Salzburger Tradition ein; aber er geht dabei wieder ſeine eigenen Wege, und zwar nicht einen Mittelweg, ſondern er rückt den hl. Rupert noch höher hinauf in's Alterthum, als es die Salzburger thun, und verlegt ſeine Ankunft in die erſte Hälfte oder in die Mitte des ſechſten Jahrhunderts (530 — 550).

Seine Hauptargumente ſind folgende: 1) daß Rupert der erſte Miſſionär Bayerns geweſen ſei, erhellt ſchon daraus, daß ihn die ganze alte Zeit, in ihren Lebensbeſchreibungen und Nachrichten aller Art, ja auch in den Brevieren und im Titel der Feſte als den Apoſtel Bayerns bezeichnete und ihn ſtets über Emmeran und die Andern erhob.

2) Im Zuſammenhange damit ſteht, daß die Kirche von Salzburg ſtets als die älteſte und Metropole dieſer Gegenden galt.

3) Das von Karajan kürzlich edirte Verbrüderungsbuch des Kloſters St. Peter in Salzburg gibt ſieben Aebte (Abtbiſchöfe) an, welche vor 745 zu Salzburg gelebt haben. Dieſe Siebenzahl wäre nicht möglich, wenn Rupert (der erſte dieſer ſieben) erſt um's Jahr 700 geblüht hätte.

4) Als St. *Emmeran* um's Jahr 652 nach Regensburg kam, war ſowohl der Herzog als die Bevölkerung bereits chriſtlich. Der Herzog nennt die Seinen nur imperfectos in fide. Auch gab es ſchon Klöſter im Lande. Die Chriſtianiſirung Bajoariens muß alſo früher fallen.

5) Schon vor Emmeran, im Jahre 615 — 717 wurden zwei Mönche aus Luxovium, Schüler Columbans, *Euſtaſius* und *Agilus* von dem Frankenkönig Chlotar II. nach Bayern geſchickt, um eingeriſſene Häreſien auszurotten und die Heiden vollends zu bekehren. Die erſte Miſſion und Chriſtianiſirung muß ſonach *vor* 615 fallen.

6) Ja ſchon beträchtlich früher war der Bayernherzog *Garibald* I. (555—595) ſammt ſeiner Familie chriſtlich. Daß Theodelinde ſeine Tochter war, vertheidigt H. Mittermüller mit gutem Recht S. 43 f. — Die erſte Miſſion in Bayern muß ſonach ſchon *vór* Garibald geſucht werden.

7) Als ſolche erſcheint uns die des hl. *Rupert* unter Herzog *Theodo*, denn letzterer war ja ſammt ſeinem Volke noch heidniſch, als Rupert ankam.

8) Aber iſt denn Theodo älter als Garibald? Die gewöhnlich angenommene Reihenfolge der bayerſchen Herzoge ſagt zwar das Gegentheil; aber ſie beruht keines-

Digitized by Google

wegs auf ſichern, am wenigſten auf ſichern einheimiſchen Quellen, und andere alte Nachrichten, theilweiſe bis zum zehnten Jahrhundert hinaufreichend, geben eine ganz andere Reihenfolge, welche für die Hypotheſe Mittermüllers vollkommen paßt. Hienach hätte um's Jahr 513 Theodo I. regiert, der Gründer des bajuvariſchen Herzogthums, nach ihm Theodo II., quem baptizavit Rupertus, darauf Garibald u. ſ. f. (S. 46, 47, 52). Hiernach fällt Theodo II. und mit ihm der hl. Rupert in die erſte Hälfte des ſechſten Jahrhunderts, was ganz gut zu dem Satze paßt, daß ſchon vor Garibald das Chriſtenthum in Bayern eingeführt worden ſei.

9) Für dieſe Annahme ſpricht weiter der Umſtand, daß ihr zufolge die Einladung Theodo's an Rupert der Zeit nach zuſammenfällt mit dem Beſtreben der Söhne Chlodwigs und ihrer nächſten Nachfolger, die ihnen unterworfenen germaniſchen Provinzen zu chriſtianiſiren. Wie die Alemannen, ſo waren auch die Bajoarier den Franken unterworfen, behielten aber dabei eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit und eigene nationale Herzoge aus dem Hauſe der Agilolfinger, der vornehmſten unter den ſechs alten und edlen Familien.

Ein Hauptmittel zur Chriſtianiſirung der Bajoarier ſollte die lex Bajuvariorum ſein, welche von Chlodwigs Sohn, K. Theodorich I. von Auſtraſien, beginnend, unter ſeinen Nachfolgern immer mehr chriſtliche Elemente aufnahm und unter Chlotar II. (584 — 628) und Dagobert d. Gr. († 638) ihren Abſchluß erhielt (S. 34 f.). Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Bayernherzog Theodo in den Chriſtianiſirungsplan ſeines Oberherrn einging, und wohl noch unter der Regierung Theo-

dorich's I. ſelbſt († 534), oder doch bald darauf den hl. Rupert, des Königs Vetter, zur Miſſion herbeirief. Ja, es wird dieß um ſo wahrſcheinlicher, wenn wir annehmen dürfen, was Aventin, wohl aus alten Quellen ſchöpfend, behauptete, Herzog Theodo habe eine Enkelin Theodorichs, *Regindraut* zur Frau gehabt (S. 49).

Manche weitere Momente, welche der Verfaſſer zur Erhärtung ſeiner Hypotheſe noch aufführt, müſſen wir Kürze halber übergehen, ebenſo die Art und Weiſe, wie er mögliche Einwendungen zu entkräften ſucht. Diejenigen, welche den hl. Rupert zwar für den *erſten* Miſſionär Bayerns erklären, aber ſeine Ankunft erſt um's Jahr 580 anſetzen, berufen ſich dafür auf die älteſte Lebensbeſchreibung, vita primigenia, des hl. Rupert. Darin wird geſagt: „tempore Hildeberti regis Francorum, anno scilicet regni illius II (V) . . . Ruodbertus in Wormatia civitate episcopus habebatur.“ Schon Baronius (ad ann. 590. n. 41) glaubte, es müſſe hier an Childebert II. gedacht werden, welcher von 575 — 596 regierte. Mittermüller dagegen bezieht jene Worte auf Childebert I. (511 — 558), und meint, ſchon unter ſeiner Regierung, und zwar wohl in den erſten Jahren derſelben ſei Rupert Biſchof von Worms geworden. Schwierig bleibt dabei nur, warum die vita primigenia das chronologiſche Datum in Betreff des Stuhls von Worms gerade nach Childebert I. beſtimmen ſollte, da doch dieſer gar nicht König von Auſtraſien war. Worms und ganz Auſtraſien ſtand damals unter Theoderich I. Baronius dagegen hat das für ſich, daß der *zweite* Childebert König von Auſtraſien war. —

Im Ganzen hat H. Mittermüller viel Gelehrſamkeit, Scharfſinn und Combinationsgabe bewieſen; aber ſeine

Schrift würde merklich gewonnen haben und allgemein verſtändlicher und nützlicher geworden ſein, wenn er 1) eine Ueberſicht über den Stand der Controverſe und 2) eine Skizze der Chriſtianiſirungsgeſchichte Bayerns, von ſeinem Standpunkte aus, der Detailuntersuchung vorangeſchickt hätte. — Nicht beiſtimmen können wir endlich, wenn S. 45 die alemanniſchen Herzoge Leuthar und Bucelin aus dem ſechſten Jahrhundert, mit Entſchiedenheit für Chriſten erklärt werden.

Heſele.

4.

Beiträge zur Erklärung des alten Teſtamentes, enthaltend die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen in den hiſtoriſchen Büchern des alten Teſtaments als Fortſetzung von 1. Moſ. 3, 15 und 49, 8 — 10, exegetiſch-kritiſch und hiſtoriſch behandelt von Dr. **Laur. Reinke,** Domcapitular und ordentlichem Profeſſor der Theologie und orientaliſchen Sprachen an der königl. Academie zu Münſter. Vierter Band. Münſter, 1855. Verlag der Coppenrath'ſchen Buch- und Kunſthandlung. Preis 3 fl. 12 kr.

Nachdem Herr Domcapitular Reinke erſt unlängſt den dritten Band ſeiner Beiträge zur Erklärung des A. T. veröffentlicht hat (vgl. Quartalſchr. 1855. S. 658 ff.) erſcheint ſchon wieder ein weiterer Band mit einer Reihe von Abhandlungen, die nicht weniger wichtige Stellen des A. T. zum Gegenſtand haben, als die vorausgehenden.

Die erſte Abhandlung befaßt ſich mit dem Fluch und Segen Noah's (Geneſ. 9, 25—27) und Hr. R. gelangt

zu dem Ergebniß, daß den Nachkommen Chams und unter dieſen vornehmlich den Nachkommen von deſſen Sohn Canaan eine traurige, dagegen den Nachkommen Sems und Japhets eine glückliche Zukunft vorherverkündigt werde, und daß dieſe Vorherverkündigung auch wirklich ihre Erfüllung gehabt habe und noch habe (S. 7). Dabei erhebt ſich aber die etwas ſchwierige Frage, warum Noah nicht über Cham ſelbſt, der es doch allein verdient zu haben ſcheint, ſondern über deſſen Sohn Canaan den Fluch ausſpreche (V. 25). Die Gelehrten haben darüber von jeher mancherlei Anſichten aufgeſtellt, welche Herr R. anführt, und dann denjenigen beiſtimmt, die auf Seite Canaans ſelbſt eine ſtrafbare Handlung annehmen und dieſelbe mit dem Vergehen ſeines Vaters in irgend eine Verbindung denken, wie ſchon Auguſtin, Theodoret u. A. Er ſagt: „Da unter Chams Nachkommen hauptſächlich den Canaanitern ein trauriges Loos zu Theil geworden iſt, ſo war es ganz paſſend, daß Noach nicht den Fluch über Cham und dadurch über alle ſeine Nachkommen, ſondern über den ſchuldigen Canaan ausſpkach (S. 39). Eine weitere Schwierigkeit bieten die Worte וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם, indem bei יִשְׁכֹּן bald Gott, bald Japhet als Subject gedacht und שֵׁם bald als Eigenname (Sohn Noah's), bald appelativiſch gefaßt wird (vgl. S. 84). Hr. R. betrachtet aber aus guten Gründen Japhet als Subject bei יִשְׁכֹּן und שֵׁם als Eigenname (Sem), glaubt aber, daß das Wohnen Japhets in den Zelten Sems nicht von einer Eroberung der Wohnſitze Sems durch die Nachkommen Japhets, auch nicht von gemeinſamen Wohnſitzen der Nachkommen beider, ſondern uneigentlich gemeint ſei und den Sinn habe, daß „die Nachkommen Japhets dereinſt zu der wahren Religion

der Semiten ſich bekehren und durch die Einheit des Glaubens eine große Gemeinſchaft, gleichſam ein Volk mit denſelben, eine Kirche bilden“ werden (S. 92). Der Segenswunſch iſt dann anfangsweiſe ſchon in der vorchriſtlichen Zeit in Erfüllung gegangen durch den Anſchluß heidniſcher Proſelyten an das auserwählte Volk, vollſtändig aber erſt nach Chriſtus „durch die Verbreitung der chriſtlichen Religion unter alle Völker der Erde.“ „Das Wohnen der Japhetiten in den Zelten Sems iſt demnach im Weſentlichen ſoviel als die wahre Religion und Gottesverehrung der Iſraeliten beſitzen und mit ihnen ein großes Reich Gottes bilden“ (S. 93).

Die zweite Abhandlung beſchäftigt ſich mit den ſog. patriachaliſchen Verheißungen (Geneſ. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14.). Hr. R. faßt aber dabei nur die Hauptſache, um die es ſich handelt, in's Auge, daß nämlich jene Verheißungen von Chriſtus und ſeinem Reiche reden, in welches mit der Zeit alle Völker der Erde eintreten ſollen, und nimmt auf die andern in denſelben noch berührten Punkte, die große Nachkommenſchaft und den Beſitz von Canaan keine beſondere Rückſicht. Indem er ausführlich zeigt, welche Bedeutung nach dem üblichen Sprachgebrauche und nach der jedesmaligen Tendenz der Rede und ihrem Zuſammenhange den entſcheidenden Ausdrücken, wie ברך, גוים, זרע und הארץ zukomme, liefert er zugleich den Beweis, daß die älteſte und unter den Theologen von jeher herrſchende Auffaſſung der fraglichen Stellen, wonach alle Völker „zur Erkenntniß und Verehrung des einen wahren Gottes gelangen und die von Chriſtus geſtiftete Religion annehmen, und dadurch mit den gläubigen Nachkommen jener Patriarchen ein großes,

über die ganze Erde ſich ausbreitendes Gottesreich bilden werden" (S. 128), auch die allein richtige ſei. Und es wird ihm nachher nicht ſchwer, die Unhaltbarkeit anderer von der berührten abweichender Deutungen darzuthun.

Die dritte Abhandlung hat die Weiſſagung Bileams über den Stern aus Jacob und den Scepter aus Israel (Num. 24, 15—19) zum Gegenſtand. Nach der herrſchenden Auslegung der Väter und ältern Theologen iſt der Stern aus Jacob der Meſſias und der Scepter aus Israel ſeine über die ganze Erde ſich erſtreckende Herrſchaft. Hr. R. hält dieſe Deutung in ihrer excluſiven Form nicht für richtig, ſondern entſcheidet ſich für eine andere, welcher zufolge, „weder von Chriſtus oder David ausſchließlich, noch von David und Chriſtus zugleich, ſondern vom Königthum Israels als einer Einheit, wovon das des Meſſias die Spitze iſt, die Rede" iſt (S. 200 f.). Es iſt klar, daß dieſe Auffaſſung der patriſtiſchen Auslegung nicht etwa entgegentritt, ſondern der Hauptſache nach vielmehr mit ihr zuſammentrifft und ſie feſthält, ſofern eben der Meſſias und ſein Reich als Hauptſache und Culmination deſſen erſcheint, was durch den Stern und Scepter bezeichnet wird. Und es läßt ſich nicht läugnen, daß die Gründe, welche Hr. R. für ſeine Anſicht gelten macht, wenigſtens aller Beachtung werth ſind.

Die vierte Abhandlung verbreitet ſich über die moſaiſche Verheißung eines Propheten, Deut. 18, 15 — 10: „einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir erwecken Jehovah, dein Gott; auf ihn ſollt ihr hören. . . . . Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, wie dich, und will meine Worte in ſeinen Mund legen, und er wird zu ihnen

reden alles, was ich ihm gebieten werde. Auf die Frage, wer unter dieſem Propheten gemeint ſei, werden verſchiedene Antworten gegeben. Manche verſtehen unter demſelben eine einzelne Perſon, ſtimmen aber in Betreff ihrer nicht überein, ſondern halten den נָבִיא bad für Joſua, wie z. B. Abenesra, bald für David, wie Rhabanus Maurus, bald für Jeremia, wie Abarbanel, bald nach dem buchſtäblichen Sinne für Joſua und zugleich nach dem geiſtigen Sinne für den Meſſias, wie ſchon Clemens Alexandr., bald einfach für den Meſſias, wie Tertullian, Cyprian u. A. Andere dagegen faſſen das נָבִיא collectiv und verſtehen darunter entweder die Geſammtheit der altteſtamentlichen Propheten, als die Verkünder des göttlichen Willens für Israel, wie namentliche manche rabbiniſche Ausleger, oder die auf Moſes folgenden Propheten mit Einſchluß des Meſſias, wie eine Reihe der angeſehenſten chriſtlichen Exegeten. Dieſer letztern Deutung tritt Hr. R. bei und zeigt zuerſt, daß die Auffung des נָבִיא im collectiven Sinne ſprachlich zuläſſig ſei, da es auch Dan. 9, 24 in demſelben vorkomme, dann daß der Zuſammenhang, die Veranlaſſung und der Zweck der Verheißung für die Collectivbedeutung ſpreche, und zwar ſo, daß das altteſtamentliche Prophetenthum nicht ausſchließlich, ſondern mit Einſchluß des Meſſias gemeint ſein müſſe, und daß jene neuteſtamentlichen Stellen, in denen man eine ausſchließliche Beziehung der fraglichen Verheißung auf den Meſſias habe finden wollen, wie namentlich Joſ. 5, 56, eine ſolche nicht enthalten.

Auf die berührten umfaſſenden Abhandlungen folgen mehrere kürzere Erörterungen. Die erſte derſelben prüft die verſchiedenen Anſichten der ältern und neuern Exegeten

über den im Pentateuch öfters vorkommenden מַלְאַךְ יְהוָה, מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים. Während ſchon einige Kirchenväter, wie z. B. Auguſtin (de civit XVI. 29) unter dem Engel Jehova's oder Gottes einen niedern erſchaffenen Engel dachten, und dagegen manche Neuere, wie z. B. de Wette, Roſenm. u. A. ihn mit Jehova identificiren und nicht als ein von ihm verſchiedenes Weſen betrachten, geht die herrſchende patriſtiſche Auslegung, deren Gewährsmänner Hr. R. anführt, dahin, daß jener Engel der Logos, Chriſtus, geweſen ſei. Hr. R. ſucht zu zeigen, daß dieſe Auffaſſung die allein haltbare ſei, und man wird ſeine Beweisführung im Ganzen genügend finden müſſen, wenn auch der eine oder andere vorgebrachte Beweisgrund ſich nicht als ganz ſtichhaltig ausweiſen ſollte. Letzteres ſcheint der Fall zu ſein, wenn Hr. R. die Ueberſetzung des מַלְאַךְ יְהוָה durch: „ein Engel Jehova's" für unzuläſſig halten will, denn wenn der Verfaſſer der Geneſis nur unbeſtimmt von einem Engel Jehova's reden wollte, ſo mußte er doch oder konnte wenigſtens ganz wohl מַלְאַךְ יְהוָה gebrauchen. Wenn andrerſeits in den Worten: „Und Jehova ließ regnen über Sodoma und Gomorrha Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel", ein Beweis dafür gefunden wird, daß der Engel Jehova's von Jehova ſelbſt verſchieden ſei, ſo ſcheint in den Textesworten wenigſtens keine Nöthigung zu liegen, unter Jehova im Anfang des Verſes ein anderes Weſen oder eine andere Perſon zu denken als am Ende des Verſes. Wenn das מֵאֵת יְהוָה nur die Ortlichkeit angeben will, woher der Regen komme, und ſo viel iſt: als von dorther, wo Jehova iſt, ſo erſcheint es nicht gerade als überflüſſig, und das hinzugefügte: „vom Himmel" iſt noch nähere Erklä-

rung. Damit will jedoch Ref. die Erklärung, welche unter dem erſten Jehova nur den Engel Jehova's, unter dem zweiten aber Jehova ſelbſt verſteht, nicht gerade bekämpfen, ſondern nur erinnern, daß die Textesworte an ſich nicht zu derſelben nöthigen. Der Hauptgrund für die von Hrn. R. vertheidigte Anſicht liegt wohl darin, daß der Engel Jehova's auch als göttliches Weſen, als weſensgleich mit Jehova erſcheint und auch einfach Jehova genannt wird. Die Einwendung, daß hiernach das Geſetz durch den Logos gegeben wäre, welches nach einzelnen neuteſtamentlichen Stellen doch nur durch die Engel (*εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* Apg. 7, 53) gegeben wurde, beſeitigt Hr. R. damit, daß in den Stellen letzterer Art bloß der Vorrang des Evangeliums vor dem altteſtamentlichen Geſetze hervorgehoben und die frühere Offenbarung des מַלְאַךְ יְהוָה als eine unvollkommenere als die bei und nach ſeiner Menſchwerdung bezeichnet werden wolle, und fügt bei: „War Chriſtus von Gott geſandt, dem Volke Israel das Geſetz zu geben und wurde er durch die Theilnahme der erſchaffenen Engel verherrlicht (5. Moſ. 33, 2, Pſ. 68, 18), ſo konnte von ihm im A. T. ganz paſſend als von einem Geſandten Jehovas מַלְאַךְ יְהוָה und als einem Vermittler, der auf die Entwickelung des göttlichen Heilsplans bezüglichen Offenbarungen die Rede ſein und derſelbe den erſchaffenen Engeln als Geſandten und Diener Gottes beigezählt werden. Wir müſſen alſo denjenigen Vätern der Kirche beiſtimmen, welche unter dem Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch den *λόγος* oder Chriſtus verſtehen" (S. 376 f.).

Eine weitere Erörterung beſchäftigt ſich mit der Frage, ob Eva den Kain bei ſeiner Geburt für den Meſſias gehalten habe. Sie ſagt nämlich (Geneſ. 4, 1): קָנִיתִי אִישׁ

אֶת־יְהוָה und viele namentlich proteſtantiſche Ausleger nehmen אֶת־יְהוָה als Accuſativ und Appoſition zu אִישׁ, ſo daß Evas Worte den Sinn bekommen, ſie haben einen Gott-Menſchen, nämlich den Geneſ. 3, 15 verheißenen Retter, der der Schlange den Kopf zertreten ſollte, geboren. Es kommt bei dieſer Frage alles darauf an, ob אֶת־ als Zeichen des Accuſat. oder als Präpoſition (mit) zu nehmen ſei. Die Sept. und Vulg. nahmen es im letztern Sinne und ſofort auch die griechiſchen und lateiniſchen Kirchenväter, und Hr. R. zeigt, daß dieſe Auffaſſung die richtige ſei. Er ſagt, wenn אִישׁ der verheißene Retter und יְהוָה Appoſition wäre, ſo müßte das אֶת־ und überdieß noch der beſtimmte Artikel bei אִישׁ ſtehen. Dagegen läßt ſich wohl keine Widerrede erheben, ſo wie auch nicht gegen die Bemerkung: „Ein Hauptgrund, welcher es durchaus nicht geſtattet, אֶת־יְהוָה als Appoſition zu nehmen, liegt darin, daß die Eva einen mit Adam erzeugten Sohn nicht für ein ewiges und unveränderliches göttliches Weſen, welches nach Kap. 2 und 3 mit אֱלֹהִים dem Weltſchöpfer daſſelbe iſt, hat halten können (S. 388).

Sofort redet Hr. R. nur ganz kurz über den meſſianiſchen Gehalt des Pentateuchs und den Nutzen, den die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen deſſelben ſchon in der Zeit vor David gehabt haben, dann über die Verheißung Hanna's, der Mutter Samuels, 1. Sam. 2, 10, ferner etwas ausführlicher über die Weiſſagung des Propheten Nathan in Betreff des Davidiſchen Königthums, 2. Sam. 7, 11—16, vgl. 1. Chron. 17, 10—14. Die verſchiedenen Anſichten der Exegeten über letztere Weiſſagung gibt Hr. R. mit den Worten an: „Nach Einigen

ſoll ſich dieſelbe blos auf Salomo beziehen und in demſelben ihre Erfüllung gehabt haben. Nach andern aber ſoll dieſelbe ausſchließlich von David's größtem Nachkommen, dem Meſſias und deſſen Reich handeln; nach andern ſoll ſich Einiges auf Salomo, Anderes auf den Meſſias, nach anderen auf beide, noch anderen zunächſt auf Salomo, aber als Vorbild und Typus des Meſſias beziehen, ſo daß ſie nach dem Wortſinne von Salomo und im allegoriſchen oder geiſtigen von Chriſtus erklärt wird, nach anderen ſoll von Salomo und den übrigen irdiſchen Königen aus der Davidiſchen Familie die Rede ſein. Wiederum ſind andere der Anſicht, daß dieſe Verheißung ſich auf Salomo und ſeine Nachkommen, hauptſächlich aber auf den Meſſias beziehe, und Nathan das Davidiſche Königthum, welches durch den Meſſias, den großen Nachkommen Davids, zum größten Glanze gelangt ſei und die ganze Erde umfaßt, im Auge habe und deſſen ewige Dauer verkünde" (S. 431 f.). Hr. R. entſcheidet ſich für dieſe letztere Anſicht und ſucht ſie in der ausführlichen Erklärung, die er von dem betreffenden Texte giebt, zu begründen und zu rechtfertigen.

Weiter werden noch die letzten Worte Davids 1. Sam. 23, 1—7, und der Ausſpruch Jehova's an Salomo 1. Kön. 9, 3—5 in Unterſuchung gezogen, und zum Schluſſe noch „einige andere Stellen der deuterokanoniſchen Bücher Baruch und Tobias, welche von vielen Gelehrten den meſſianiſchen beigezählt werden," kurz berückſichtigt. Unter den deuterokanoniſch-meſſianiſchen Stellen hätte wohl auch Weish. 2, 12 ff. einen Platz verdient, weil dieſe Stelle von den Kirchenvätern beſtändig als eine meſſianiſche behandelt wird; vielleicht wurde ſie aber von Hrn. R.

übergangen, weil er ſich auf die hiſtoriſchen Bücher beſchränken wollte.

Vorſtehende Bemerkungen dürften genügen, um auf die Reichhaltigkeit und Wichtigkeit der in vorliegendem Bande behandelten Gegenſtände aufmerkſam zu machen.

Welte.

5.

Archäologie der Hebräer. Für Freunde des Alterthums und zum Gebrauche bei akademiſchen Vorleſungen. Von Dr. **Joſ. L. Saalſchütz**, Profeſſor der Archäologie, Mitglied der königl. deutſchen und der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft in Königsberg, der hiſtoriſch-theologiſchen in Leipzig. Erſter Theil. Königsberg. Verlag der Gebrüder Bornträger. 1855. Preis 3 fl. 51 kr.

Der vorliegende erſte Theil handelt in fünf Abſchnitten über 1) äußere Erſcheinung und Zuſtände; 2) thätiges Lebensverhältniß; 3) geiſtigen Standpunkt (Religion und Moral); 4) äſthetiſches Verhältniß (ſchöne Künſte); 5) Schreibkunſt und Literatur. Ob aber dieſem erſten Theile nur noch Einer oder mehrere andere folgen ſollen, und was denſelben für eine Aufgabe vorbehalten ſei, iſt nicht klar; denn in der kurzen Einleitung über „Inhalt, Charakter und Werth der Hebräiſchen Archäologie," wird das Gebiet dieſer Wiſſenſchaft nirgends genau beſtimmt und noch weniger eine ſpecielle planmäßige Ueber-

ſicht der Gegenſtände und Probleme gegeben, die Hr. S. etwa zu dem Gebiete derſelben rechne.

Uebrigens hat der gelehrte Hr. Verf. ſeine Befähigung zu derartigen Arbeiten ſchon durch manche Schriften documentirt, und die vorliegende verdient unſtreitig dieſelbe gute Aufnahme, die den früheren bereits zu Theil geworden iſt; jedenfalls wird man die Erwartung, daß ſeine „ſelbſtſtändige, quellenmäßige Forſchung und Streben nach Wahrheit" freundliche Anerkennung finden werde, nicht als unbeſcheiden bezeichnen können. Obgleich es ſich meiſtens um Gegenſtände handelt, die von den Archäologen ſchon oft unterſucht und ausführlich behandelt worden ſind, ſo daß einem archäologiſchen Handbuche mehr nur die Aufgabe zu bleiben ſcheint, die Ergebniſſe der vielen Forſchungen in karer, geordneter Ueberſicht zuſammenzuſtellen, und dabei das Unhaltbare auszuſcheiden und dem Richtigen Geltung zu verſchaffen oder zu ſichern, als Neues beizubringen, ſo findet ſich doch auch des letztern hier nicht Weniges, und Hr. S. macht häufig auf Dinge aufmerkſam, die von andern zu wenig gewürdigt oder gar nicht beachtet wurden. Wir können zwar eine erſchöpfende Nachweiſung dieſer Ausſage hier nicht geben, aber ſchon eine beiſpielsweiſe Hervorhebung von Einzelheiten wird zu ihrer Rechtfertigung genügen.

Hr. S. macht nicht ſelten ſchon in ſprachlicher Beziehung beachtenswerthe Bemerkungen. Ueber חֶמְאָה z. B. ſagt er, daß es Richt. 5, 25, Job. 20, 17 zwar etwas Flüſſiges ſei und nicht Butter bedeuten könne, daraus aber folge noch nicht, daß es dieſe Bedeutung überhaupt nicht habe, wie Jahn behaupte. Die Bereitung von butyrum ſei den Alten bekannt geweſen und daß Homer,

Euripides u. A. wohl des *τυρός* aber nicht des *βούτυρον* erwähnen, beweiſe nichts gegen das Vorhandenſein des letzteren bei den Hebräern; ohnehin ſei *τυρός* und *βούτυρον* eigentlich identiſch, nur daß bei letzterem durch das vorgeſetzte *βου* (= *βοῦς*) das „Fabricat als ein vom Rinde gewonnenes" bezeichnet werde. „Es iſt demnach immer möglich, daß auch חֶמְאָה, ſchon bei 1. Moſ. 18, 8 neben Milch genannt, abwechſelnd Rahm, Butter und auch Käſe bedeute. *Τυρὸς* ſelbſt, deſſen Urſprung aſiatiſch iſt, kann mit תּוֹר, Rind, zuſammenhängen und חֶמְאָה von dem Erwärmen der Milch, חֲמָא Chald. Gluth, den Namen erhalten haben (S. 84). Ueber Kethoneth (כְּתֹנֶת, כֻּתֹּנֶת, welches einerlei ſei mit dem griechiſchen *χιτών* und wahrſcheinlich mit unſerm Kittel, Kutte) wird bemerkt, daß es den erſten Uebergang zu einer wirklichen Bekleidung gebildet habe, und der etymologiſch dunkle Name das Kleid jedenfalls als Körperbedeckung überhaupt bezeichne, und daß insbeſondere das כְּתֹנֶת פַּסִּים Geneſ. 37, 3 ein buntes Kleid ſei, wofür auch das griechiſche *πάσσειν* = *ποικίλλειν* (bunt machen) ſpreche (S. 6 ff.); in dieſer Bedeutung nahmen den Ausdruck auch ſchon die Sept., und ſie verdient vor den andern Auffaſſungen, wornach er ein Aermelkleid oder ein weites Schleppgewand (*ἀστραγαλεος*) bedeuten ſoll (vergl. Tuch zu Geneſ. 37, 3) ohne Zweifel den Vorzug. Gegen die gewöhnliche Ueberſetzung von שְׁתִי und עֵרֶב Levit. 13, 48—59 mit Aufzug und Einſchlag werden nicht unbedeutende Gründe vorgebracht, ob aber Hrn. S.'s eigene Anſicht, daß darunter „die beiden Theile des Aufzuges ſelbſt, nämlich die ſich als Ober- und Untergeleſe ſcheidenden Fäden" gemeint ſeien (S. 137 f.), richtig ſei,

laſſen wir dahingeſtellt. Und Bemerkungen ähnlicher Art ließen ſich noch viele ausheben, wie z. B. über Ephod und das damit verbundene חֵשֶׁב (S. 14 f.), über סָדִין, was nach gewöhnlicher Anſicht unſerm Hemd entſprechen ſoll (S. 18), über אַדֶּרֶת, welches nach gewöhnlicher Annahme einen Mantel bedeuten ſoll (S. 19), u. ſ. w. Leſenswerth iſt namentlich die zwar kurze aber doch ziemlich einläßliche Erörterung über Jeſ. 3, 18—24, die den Erklärern Jeſaias viel zu ſchaffen macht und über die ſchon Schröder einen Quartband veröffentlichte (S. 26 ff.). Auch das Cap. über die Muſik der alten Hebräer (worüber Hr. S. ſchon früher ein eigenes Schriftchen veröffentlicht hat), über ihren Geſang und das Verhältniß deſſelben zum chriſtlichen Choralgeſange (S. 272 ff.) wird gewiß für manche Leſer von Intereſſe ſein.

Nachdem wir ſo das wiſſenſchaftliche Verdienſt des vorliegenden Werkes einiger Maaßen angedeutet, erlauben wir uns noch einige Gegenbemerkungen in Bezug auf Einzelnes. Wenn geſagt wird, der Ausſatz des Naeman ſei „nur ein leichtes, ganz äußerliches Hautübel“ geweſen und dieſes daraus gefolgert wird, daß derſelbe durch Baden im Jordan geheilt worden, ſo ſcheint uns dieſe Folgerung durch den betreffenden bibliſchen Bericht (2. Kön. 5, 1—19) nicht geſtattet zu werden; denn dieſem gemäß erſcheint das fragliche Uebel als ein ſehr bedeutendes und jedenfalls ſchwer zu heilendes (V. 7) und die Heilung als eine außerordentliche Machterweiſung Jehova's und als ein wahres Wunder, und wird namentlich von Naeman ſelbſt als ein ſolches betrachtet (V. 15). Wäre der Ausſatz Naeman's nur ein leichtes, durch ein Jordanbad zu beſeitigendes Hautübel geweſen, ſo wäre ſeine Uebertragung

auf Gehaſi („der Ausſatz Naeman's ſoll dir anhaften und deinem Samen in Ewigkeit", V. 27) für dieſen keine ſonderlich harte Strafe geweſen, da ein Jördanbad zu ſeiner Heilung genügt hätte. Die rationaliſirende Richtung des Hrn. Vrf. hat ihn hier das Richtige nicht erkennen laſſen.

Ueber das von Salomo erbaute Haus des Waldes Libanons (בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן 1. Kön. 7, 2) bemerkt Hr. S. unter Anderm, es ſei „allem Anſcheine nach ein mit langen und freien Säulengängen und luſtigen Zimmern verſehenes Gartenhaus geweſen, das ſeinen Namen von den libanotiſchen Bäumen und Gewächſen erhielt, die es umſchatteten und einfaßten" (S. 123 f.). Dieß iſt jedoch wenigſtens ſehr unwahrſcheinlich; denn ein Garten mit libanotiſchen Bäumen und Gewächſen zu Jeruſalem konnte doch nicht gerade Wald Libanons und ſofort ein in ihm befindliches Gartenhaus Haus des Waldes Libanons (oder vom Walde Libanons) genannt werden. Wenn vom Walde Libanons die Rede iſt, ſo denkt jeder an die wichtigſten und berühmteſten Bäume auf dem Libanon, an die Cedern und Cedernwaldungen, und das fragliche Haus kann daher ſeinen Namen wohl nur daher haben, daß es größtentheils oder ganz aus Cedernholz gebaut war, wie auch ſchon Fl. Joſephus kurz andeutet (*κίοσι μὲν τετραγώνοις ἀνειλημμένον ἐκ κέδρου πᾶσιν* Antt. VIII. 5 2) und die Exegeten insgemein dafür halten.

In Betreff der moſaiſchen Stiftshütte heißt es S. 62, die Bretter derſelben ſeien „durch eingeſchobene Leiſten zuſammengefügt geweſen. Wie dieſes gemeint ſei, iſt nicht ganz klar; wenn aber Hr. S. in ſeinem moſaiſchen Recht S. 305 ſagt: „Die Wände des Zeltes beſtanden aus

vergoldeten Brettern, die durch ſtarke Haken zuſammengehalten wurden", ſo iſt dieſes unrichtig. Die Zuſammenhaltung geſchah durch Stangen, die durch goldene an der Außenſeite der Bretter angebrachte Ringe geſchoben wurden. Ferner heißt es: „Oben darüber lagen nach innen ein Teppich, nach außen Felle, die an den Wänden faſt bis zum Boden hinabliefen." Auch dieß iſt nicht richtig, denn über dem koſtbaren Teppich, der die Oeffnung des Bohlengerüſtes nach oben ſchloß und innen an den Wänden hinabhing, lag noch ein anderer minder koſtbarer, der über die Wände hinausreichte und außen an denſelben hinabhing, und auf dieſem erſt waren die Felle.

Wenn es S. 113 heißt, die Kundſchafter Num. 13 haben die Traube a u f einer Stange getragen, ſo iſt das wohl nur ein Verſehen, ſo wie auch die Bemerkung: „Die Redensart wieder den Stachel lecken (*πρὸς κέντρα λακτίζειν*) Apoſtg. 26, 14, iſt wohl ſchwerlich von einem Inſtrumente zum Antreiben hergenommen, das man den Thieren doch nicht vor dem Maule hielt" (S. 106) nur auf einer Uebereilung zu beruhen ſcheint, denn *λακτίζειν* heißt ja nicht lecken, ſondern mit dem Fuße ausſchlagen, **calcitrare** (**Vulg.**).

Uebrigens will durch dieſe Bemerkungen das oben ausgeſprochene Urtheil über den Werth und die Brauchbarkeit des Buches nicht abgeſchwächt werden.

Welte.

6.

Geſchichtsblätter aus der Schweiz. Herausgegeben im Verein mit mehreren Mitarbeitern von **J. E. Kopp**, Profeſſor, auswärtigem Mitglied der kgl. Akademie der Wiſſenſchaften in München, correſp. Mitglied der kgl. Akademie der Wiſſenſ. zu Berlin ꝛc. Der erſten Bandes (Jahrgangs) drittes Heft. Lucern, J. u. A. Stocker. 1854. Preis 1 fl. 18 kr.

Das vorliegende Heft der Geſchichtsblätter aus der Schweiz enthält verſchiedene in die Geſchichte des Mittelalters einſchlagende Abhandluugen, kirchen- und profanhiſtoriſchen Inhalts. Gleich die erſte Abhandlung: „Erinnerung an Frowin, Abt zu Engelberg und ſein Jahrbuch. J. 1147 — 78“ von H. v. L. (Dr. von Liebenau) lenkt unſre Aufmerkſamkeit auf eine nicht unbedeutende kirchliche Perſönlichkeit des Schweizerlandes, auf den frommen und gelehrten Abt Frowin, deſſen für die damalige Papſt- und Kaiſergeſchichte wichtiges Jahrbuch (von Beginn chriſtlicher Zeitrechnung bis 1175 reichend) uns, wie der Verfaſſer in Ausſicht ſtellt, die Monumenta Germastoniae hirica von Pertz in Bälde bringen werden. Auf dieſe zu erhoffende Publication will die vorliegende Abhandlung einſtweilen vorbereiten und aufmerkſam machen: ſie beſpricht zunächſt hauptſächlich Frowin's Verhältniß zu St. Blaſien im Schwarzwald, wo derſelbe die erſte Zeit ſeines Ordenslebens zugebracht. Es ſolgen hierauf: 2) Salzburg gegen Oeſterreich und Baiern. J. 1289 — 91. 3) Urkunden aus Piſa, J. 1310 — 12. 4) Des römiſchen Königs Siegmund Stellung zu den Eidgenoſſen, J. 1411 — 14 von J. E. A. 5) Beiträge zur Geſchichte des Stanſer Verkomniſſes von A. Ph. v. S. 6) Papſt Jo-

hannes der Zehente. 7) Zur Tell-Sage. 8) Urkunden-leſe; als Zugabe endlich vom Herausgeber: 9) Heinrich VII. und ſeine Zeit. Die nicht namentlich bezeichneten Aufſätze ſind ſämmtlich von dem als Geſchichtsforſcher anerkannten Herausgeber der Geſchichtsblätter. Beſonderes Intereſſe für eine literariſche Anzeige in dieſen Blättern hat — da ihr Gegenſtand vornehmlich ein kirchen-hiſtoriſcher iſt — die Abhandlung No. 6: „Papſt Johannes der Zehente als Erzbiſchof von Ravenna und ſein Pontificats-Antritt in Rom, J. 905 — 14. I. von B. J. D. (Vikar J. Düret in Littau, jetzt Biſchöflicher Kanzler in Solothurn), deren Reſultate wir hier in Kürze mittheilen.

Bekanntlich iſt das zehente Jahrhundert wieder neuerdings Gegenſtand eingehender hiſtoriſcher Forſchung geworden, und es hat ſich als Reſultat der darüber in letzter Zeit geführten Unterſuchungen herausgeſtellt, daß jene ſo trübe Schilderung, welche hauptſächlich Baronius in übel geleiteter Gewiſſenhaftigkeit von kirchlichen Perſonen und Zuſtänden jener Periode entworfen und auch in die Geſchichtſchreibung der folgenden Zeiten übergeleitet hat, zu grell und vielfach unrichtig iſt. So Manches war allerdings ſchon früher geſchehen, um jene Darſtellung, welche die Proteſtanten natürlich nur allzugerne von dem großen katholiſchen Kirchen-Hiſtoriker adoptirt hatten, zu berichtigen. Mabillon, die Verfaſſer der histoire literaire de France, Leibnitz, Muratori u. A. haben in dieſer Richtung gearbeitet. In den letzten Decennien haben Hock und Höfler durch ihre Arbeiten über einzelne Päpſte des Jahrhunderts, Pertz durch ſeine Monumenten-Sammlung, die Ranke'ſchen Jahrbücher des deutſchen Reichs (ſ. d. Abhandlungen von Waitz, Dönniges, Gieſebrecht, Wil-

manns), Gfrörer und Damberger durch ihre Geſchichtswerke neues Licht verbreitet über manche bisher dunkle Punkte dieſer Periode, und in dieſen Blättern hat „der wiſſenſchaftliche Zuſtand im ſüdweſtlichen Deutſchland und der nördlichen Schweiz während des IX., X. und XI. Jahrhunders“ (ſ. Quartalſchrift Jahrg. 1838) ſeine eingängliche Darſtellung und Würdigung gefunden. Auch Herr Duret hat ſich in der nämlichen Periode ſeinen Gegenſtand geſucht, den er mit Scharfſinn und einer durchaus anerkennenswerthen Gründlichkeit abhandelt.

Des Baronius unzuverläſſiger Gewährsmann in dieſer genannten Periode, welcher den arglos ſich ihm Anvertrauenden öfters irre geführt, iſt auch die einzige Quelle über Johann's X. Leben und Pontificats-Führung. Liutprand, der Chroniſt, Biſchof von Cremona, deſſen Schmähſucht und Unzuverläſſigkeit — beſonders wo es Päpſte der vor-ottoniſchen Zeit gilt — durch neuere Forſchung mehr und mehr an's Licht geſtellt worden, entwirft auch über Johann X. und die Art ſeiner Erhebung auf den hl. Stuhl eine Schilderung, die nicht dunkler ſein könnte. Auf den erſten Blick zeigen ſich Ungenauigkeiten oder vielmehr offenbar unrichtige Angaben, die unmittelbar auffordern, das Ganze des Berichtes kritiſch zu unterſuchen. Unſer Verfaſſer genügt dieſer Pflicht in vollem Maße. Hören wir, bevor wir die Kritik ſprechen laſſen, vorerſt Liutprand ſelber:

„Joannes von Ravenna gebürtig, — ſo lautet der Bericht — war unter Erzbiſchof Petrus Cleriker an der Cathedralkirche ſeiner Vaterſtadt, und wurde von demſelben, da das Subordinationsverhältniß Ravenna's zu Rom häufigen kirchlichen Verkehr veranlaßte, wieder-

holt (saepius et iterum) zum Papſte abgeordnet. In Rom aber hatte damals ein Weib beinahe alle Regierungsgewalt in Händen, Theodora mit Namen, eine ausgeſchämte Buhlerin. Johannes, von blühender Jugend und ſchöner Geſtalt, zog nun bei ſeiner öftern Anweſenheit zu Rom die lüſternen Blicke der Theodora auf ſich und ließ ſich gewinnen, ihr Buhle zu ſein. Zu dieſer Zeit fällt das Biſthum Bologna in Erledigung, und Johannes wird zu dieſer Würde erwählt. Aber gleich darauf (paulo post), noch bevor er die biſchöfliche Weihe empfangen, ſtirbt in Ravenna Erzbiſchof Petrus, und Johannes von Ehrgeiz aufgeblaſen nimmt nun auf Antrieb (instinctu) der Theodora gegen die Vorſchriften der heil. Väter, nachdem er die Kirche von Bologna verlaſſen, den erledigten Sitz von Ravenna ein (sibi usurpavit); und nach Rom eilend erhält er gleich darauf (mox) die biſchöfliche Conſecration. Nach kurzer Zwiſchenzeit (modica temporis intercapedine) ſtirbt von Gott abgerufen der Papſt, der ihn ungeſetzmäßig conſecrirt hatte. Da zwingt Theodora, um nicht allzuſelten die Umarmungen ihres durch zweihundert Meilen von ihr getrennten Liebhabers zu genießen, unſern Joannes, das Erzbisthum Ravenna zu verlaſſen und den römiſchen (pro nefas!) oberſtbiſchöflichen Stuhl einzunehmen." (Liutprandi Ticinens. historia rerum per Europ. gestar. bei Muratori scriptt. rer. Italicar. II, 1. 440.)

Dieſes im Weſentlichen der Inhalt des Liutprand'ſchen Berichts. Zuvörderſt nun erweckt es, wie der Verf. S. 219 mit Recht geltend macht, eine ungünſtige Vermuthung, daß Liutprand bei verſchiedenen Gelegenheiten vom Papſte redend, doch niemals einen Namen nennt.

Um ſo auffallender wird dieſes Verſchweigen des Namens, da hier, wie geſchichtlich zu erweiſen, ein Zeitraum beſchrieben wird, durch deſſen Verlauf nicht Einer, ſondern verſchiedene (drei) Päpſte die Kirche regiert haben. Und in's Beſondere verdächtig — das fügen wir hinzu — iſt die Wendung: „modica temporis intercapedine, qui eum injuste ordinaverat, papa defunctus est.“ Hier war, wenn je eine Aufforderung für den Scribenten, den Namen des Papſtes zu nennen; denn eine derartige wiederholte Anwendung dieſes Namens, wie ſie hier ſtattfindet macht den Eindruck des Nichtwiſſens [1]). In der That: „wenn genaue Einzelangabe des Geſchehenen — bemerkt der Verf. treffend — ſchon ein günſtiges Vorurtheil für die Glaubwürdigkeit eines Hiſtorikers erwecken, ſo bietet hiefür Liutprands obige Darſtellung nur geringe Bürgſchaft.

In's Einzelne eingehend, weiſt unſer Verf. dem Chroniſten mehrere ganz unläugbare Verſtöße oder vielmehr Fälſchungen — denn anders kann man ſie bei Liutprands bekannter Tendenz nicht nennen — auf. Es ſind hauptſächlich folgende: 1) ſind die Verſetzungen Johann's X. auf den biſchöflichen Stuhl von Ravenna und von da nach Rom nicht ſo ſchnell, gleichſam im Sprunge auf einander gefolgt, wie Liutprand glauben machen will. Die erſte Promotion allerdings, von Bologna nämlich nach Ravenna, mag bald (paulo post) auf ſeine erſtmalige Deſignation zum Biſchof erfolgt ſein. Wenn aber

1) Denn die biſchöfliche Weihe erhielt Johann X. erſt nach ſeiner Verſetzung vom Bononienſiſchen Episcopat auf den Erzſtuhl von Ravenna, wie das Liutprand ſelbſt geſteht mit den Worten: ante hujus diem consecrationis nominatus Ravennat. archiep. mortem obiit.

Liutprand andeutet, daß Johann X. ebenſo ſchnell (modica temporis intercapedine) auch wieder von Ravenna weg nach Rom verſetzt worden ſei, ſo hat er damit Unrichtiges angegeben. Denn Johann X. ſaß nachweislich neun ganzer Jahre, d. i. von 905 — 14, auf dem Stuhl zu Ravenna, und einen ſolchen Zeitraum kann man doch wohl nicht „modicam temporis intercapedinem“ nennen. 2) iſt es geradezu falſch, daß derjenige Papſt, deſſen Nachfolger Johann X. auf Petri Stuhl wurde, ihm die biſchöfliche Conſecration für Ravenna [1]) gegeben. Denn Johann X. Vorfahrer im römiſchen Pontificat, Lando, ſaß nur ſechs Monate auf dem hl. Stuhl; Lando's Vorfahrer, Anaſtaſius III., wurde erſt 911 Papſt, folglich kann es höchſtens Lando's dritter Vorgänger, Sergius ſein, der unſerm nachweislich ſchon um 905 zu Ravenna regierenden Johann X. die biſchöfliche Weihe ertheilte. S. 218. 19. Dieſer Sergius aber, der jedenfalls vor 905 ſchon Johannes X. von Ravenna conſecrirte iſt nicht, wie Liutprand will, modica temporis intercapedine zur Strafe für dieſe angeblich ſacrilegiſch ertheilte Weihe aus dem Leben abgerufen worden, ſondern erſt 911, d. h. nach fünf Jahren.

Einen dritten Einwand dagegen, den unſer Verf. gegen die Glaubwürdigkeit des Liutprand'ſchen Berichtes erhebt, können wir uns noch nicht zu eigen machen. Der Verf. ſtellt es nämlich S. 219. 20 geradezu in Abrede, daß Johann's X. Vorgänger auf dem Ravennatiſchen Stuhle „Petrus“ geheißen habe, wie Liutprand angibt. Denn, bemerkt er, es ſei kein einziges hiſtoriſches

1) Liutprand kennt wohl Papſt Sergius, Johann's X. dritten Vorgänger, nicht aber Anaſtaſius und Lando, welche zwiſchen Sergius und Johann X. auf Petri Stuhl ſaßen.

Document vorhanden, welches eine Spur von dieſem Petrus aufweiſe; vielmehr ſtehe die Aufnahme dieſes Namens im geraden Widerſpruch gegen die älteſten Pontifical-Kataloge von Ravenna. Auch ſei ziemlich ausgemacht, daß Johann IX., Erzbiſchof von Ravenna bis 904 regierte, während wir a. 905 ſchon Johann X., den nachmaligen Papſt auf ſeinem Stuhle antreffen. Folglich ſei für einen Petrus kein Platz mehr. Hiegegen müſſen wir Folgendes bemerken. Es iſt gerade in dieſem (X) Jahrhundert, daß wir in der Reihe der Ravennatiſchen Kirchenfürſten ſolche Biſchöfe treffen, welche vorher — bevor ſie zur Alleinregierung kamen — Hilfsbiſchöfe, Coadjutoren ihrer Vorgänger waren. Nun kommt aber gerade der Name eines gewiſſen „Petrus“ unter der Zahl dieſer Hilfsbiſchöfe vor, und auf gewiſſe nicht aus Liutprand genommene Daten geſtützt, haben ihn die Combinationen neuerer Forſcher mit großer Wahrſcheinlichkeit auf's J. 904 geſetzt, wobei dann freilich bleibt, daß ſeine Alleinregierung — nach Johanns's IX. wahrſcheinlich a. 904 erfolgten Tode — nicht ganz oder kaum ein Jahr angedauert. Die erwähnte Annahme gründet ſich auf ein Datum des berühmten, auf der Münchener Bibliothek befindlichen „Codex traditionum ecclesiae Ravennatensis“[1]), den J. B. Bernhart herausgegeben (in v. Aretin's Beiträgen zur Geſchichte und Literatur. München. 1807. Bd. 8.).

---

1) Dieſer durch ſein hohes Alter — alle Kennzeichen verweiſen ſeine Entſtehung in die erſte Hälfte oder in die Mitte des zehnten Jahrhunderts — merkwürdige Coder enthält alle durch die Ravennatenſer Biſchöfe von 688 — 950 ungef. vorgenommenen Infeudationen, freilich ohne jedes chronologiſche Datum, weßwegen man bei ſeiner Benützung ganz auf weitläufige Combinationen verwieſen iſt.

Dort wird S. 75, 76 ein Verzeichniß der auf das „territorium Ausimanum" gemachten Belehrungen ein „Petrus" unverkennbar als Mitbiſchof des Ravennatenſer Erzbiſchofs Cailo angegeben. Dieſer Cailo iſt nach der Angabe Bernharts, der ſich bei ſeiner Annahme auch auf Amadeſis berühmtes Werk disquisitio in antistitum Ravennat. chronotax. Favent. 1783, ſtüzt (ſ. S. 14) — kein anderer, als Johann IX., welcher von 898 — 905 regierte. Ob für dieſe Identifizirung des Cailo und Johanns Bernhart, der Herausgeber des Codex und der frühere Amadeſius noch andere Gründe haben, als ſolche, die aus erwähnter Urkunde genommen ſind, wiſſen wir nicht, da uns Amadeſius nicht zur Hand iſt, und Bernhart ſich mit dieſer ſeiner Vorausſetzung einer Identität leider ganz auf letztern zu ſtützen ſcheint. Aber jedenfalls laſſen ſchon die an oben erwähnter Stelle über die Biſchöfe Cailo, Petrus und Honeſtus (I. v. 920 — 27) gemachten Angaben kaum anders ſchließen, als daß Cailo mit Johann IX. identiſch. Dann iſt natürlich des in Frage ſtehenden Petrus Episcopat auf's J. 904 geſichert. Wir glauben demnach, daß man — wenn auch immerhin die Sache noch nicht zur vollen Gewißheit gebracht — vorderhand Liutprand's hierauf bezügliche Angabe noch nicht geradezu verwerfen kann, wie der Verf. thut. Uebrigens geſtehen wir ſelbſt, daß auch in dieſem nicht unwahrſcheinlichen günſtigeren Falle Liutprand nicht viel gewinnt. Ein Chroniſt, der — aller Wahrheit entgegen — ſeinen Johann X. im Sprunge gleichſam von Bologna über Rovenna nach Rom kommen läßt, nur um die angebliche von Johannes im Klerikalſtande begonnene Buhlſchaft recht warm zu erhalten und eine achtjährige Trennung beider Buhlen in Vergeſſenheit

zu bringen, ein Chroniſt ferner, der ebenſo gegen alle Wahrheit der Geſchichte den Conſecrator Johanns zur Strafe ſogleich ſterben läßt, der endlich die ſchon vor der Erhebung auf den römiſchen Stuhl von dem Gehaßten wirklich erworbenen Verdienſte verſchweigt: ein ſolcher Geſchichtſchreiber zeigt allzu deutlich, daß ihn das Intereſſe beherrſcht, ſeinen Mann ſo dunkel als möglich zu zeichnen und vor Allem zum Glauben an die Fortdauer ſeiner Buhlſchaft zu nöthigen. Darum ſagt er auch, Johann X. ſei als Kleriker „saepius et iterum“ nach Rom gekommen, da ſein Committent Petrus (IV.) kaum ein Jahr regierte, ſomit ſchwerlich eine zweimalige Sendung veranſtaltet haben kann. Aber auch geſetzt: dem ſei alſo. Immerhin bleibt das „saepius et iterum“ (welches eine im Grunde unnöthige Notiz gibt) auffallend und zeigt in Verbindung mit jenen Ausdrücken: paulo post, mox, modica temporis intercapedine etc. die Tendenz des Chroniſten allzu deutlich. Unſer Verfaſſer verweilt einige Zeit bei Johanns X. Ravennatiſchem Pontificat, welches Liutprand mit Fleiß als ganz kurz vorübergehend ſchildert, nur damit die ſpätere Erhebung auf Petri Stuhl als Sache der reinen Willkühr erſcheine, und Niemand Veranlaſſung habe an wirkliche Verdienſte des Promovirten zu denken. Johann X. war, wie S. 230 ff. nachgewieſen, ein kräftiger Biſchof, der die Güter ſeines Stuhls trefflich verwaltete und deſſen Jurisdictionsrechte energiſch wahrte.

Wie aber — war denn nicht vielleicht ſchon Johann's Eindringen in's Ravennatiſche Episcopat ein Verbrechen? Liutprand ſagt es: es ſei „contra sanctorum patrum instituta, daß er ſein Bisthum Bologna verlaſſen und „instinctu Theodorae“ den Ravennatiſchen Stuhl uſurpirt

habe. Wiederum eine verläumderiſche Beſchuldigung! Denn Johann X. war für Bologna noch gar nicht conſecrirt, folglich durfte er mit Recht nach Ravenna übergehen. Daß endlich dieſe Promotion „instinctu Theodorae“ geſchehen, glaube wer da will. Da müßte ja Theodoras Arm nach Ravenna gereicht und das ganze Domcapitel umgeſtimmt haben? S. 228. 28.

Nach dem Geſagten haben wir denn auch Grund genug, was Liutprand über die Art und Weiſe der Erhebung Johanns X. auf Petri Stuhl vorbringt, als unglaubwürdig zu betrachten. Unſer Verf. ruft aber noch ſeiner Verdächtigung gegenüber zwei Zeugen auf, beide älter als der Biſchof von Cremona, ja Zeitgenoſſen des Papſtes, die beide höchſt ehrenvoll von Johanns römiſchem Pontificat ſprechen. Der Eine, der Panegyriſt Kaiſer Berengars, nennt ihn (in ſeinem IV. Geſange de laudibus Berengarii) „einen Mann, ausgezeichnet in ſeiner Amtsverwaltung, von hoher Weisheit erfüllt, und wegen ſeiner Verdienſte lange ſchon (von der Vorſehung) aufgeſpart zu dieſem Berufe (der Krönung Berengars nämlich)“. Ja er vergleicht ihn mit Papſt Sylveſter I. Wie hätte er es wagen können, wenige Jahre nach ſeiner ſo ſchändlichen Erhebung alſo zu reden! Ebenſo ehrenvoll vom Papſte ſpricht Flodoard von Rheims, deſſen Zeugniß um ſo höher zu achten, da derſelbe, wenigſtens für ſeine Kirche, wegen eines ungünſtigen Entſcheids Grund hatte, ſich über den oberſten Kirchenfürſten zu beklagen, und ſich in der That auch deßwegen beklagte. Dieß Alles ſ. S. 227 ff. Einen Anhaltspunkt für die Verdächtigungen des Cremonenſers mag der Umſtand gegeben haben, daß, wie unſer Verf. S. 225 nach einer Stelle im Chronicon Benedicti (bei

Pertz, Monum. v. 715) zu erweiſen ſucht, Johann X. wirklich ein Blutsverwandter Theodora's und Pathe ihres Kindes war — eine Beweisführung indeß, welche uns, angeſehen das ſchlechte Latein der Chronik und ihren verworrenen Ausdruck, an einem Haare zu hängen ſcheint.

Aus dem Angeführten mag erhellen, mit wie großer Gründlichkeit und wie ſcharfſinnig der Verf. ſeinen Gegenſtand erforſcht. Eine Fortſetzung ſeiner Unterſuchung, welche — was man immer auch über einzelne Reſultate denken möge — neues Licht über dunkle Punkte dieſer Periode zu verbreiten nicht verfehlen wird, kann nur verdienſtlich und erwünſcht ſein.

Repetent Kerker.

7.

Nachrichten über Thomas von Kempis, nebſt einem Anhange von meiſtens noch ungedruckten Urkunden von **J. Mooren**, Pfarrer in Wachtendonk. Crefeld. Verlag von C. Gehrich & Comp. 258 S. Pr. 1 fl. 28 kr.

Jedem Freunde des Thomas von Kempis muß es willkommen ſein, über deſſen Lebensumſtände und Lebensverhältniſſe etwas Genaueres und Zuverläſſigeres zu erfahren. Es iſt einmal ſo der Menſchen Art, gerne ein Lebensbild von dem Manne vor Augen zu haben, den man verehren gelernt hat. Wer könnte aber „die Nachfolge Chriſti" leſen, ohne ein Verehrer des Verfaſſers derſelben zu werden? In der vorliegenden Schrift wird dieſem Verlangen, hinſichtlich des Thomas von Kempis in einer Weiſe Genüge gethan, daß jeder Freund dieſes ſo beſcheidenen und ſo verdienſtvollen Mannes dem Verf.

zu großem Dank verpflichtet iſt [1]). Es gehörte keine geringe Verehrung der Perſon und keine gewöhnliche Ausdauer dazu, dreißig Jahre lang überallher Nachrichten zu ſammeln, um ein wo möglich getreues und vollſtändiges Bild von Thomas von Kempis zu geben. —

Mooren hat ſich aber in ſeinem Schriftchen nicht blos als ein unermüdlicher Sammler erwieſen, ſondern mit kritiſchem Sinne die Nachrichten geſichtet und zu einem ſchön verarbeiteten Ganzen zu ordnen gewußt. Soweit Lücken fühlbar ſind, liegt es nicht in der Schuld des Verf., ſondern der Verhältniſſe. Einmal hatte M. wenig Hoffnung, in den ihm zugänglichen Kreiſen weitere Documente aufzufinden, und ſodann kann es ihm Niemand verübeln, daß er nach 30jährigem Sammeln die Sache zum Abſchluſſe zu bringen ſuchte.

Zuerſt wird der Zuſtand Deutſchlands, insbeſondere der untern Rheingegend, in der Mitte und gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunders geſchildert, ſodann Einiges über Kempen, die Geburtsſtadt des Hemerken, vor und während ſeiner Jugendzeit berichtet. Die Jugendbildung des Thomas hat dem Verf. mit Recht Veranlaſſung gegeben, intereſſante Nachrichten über Gerard Groot und Prieſter Florentius, ſo wie über die Schickſale der Genoſſenſchaften der Brüder vom gemeinſamen Leben wie auch der mit ihnen in Verbindung geſtandenen Klöſter nach der Regel des hl. Auguſtinus zu geben. Der Verf. verfolgt die Spuren ſeines Thomas von der Geburtsſtätte an ganz genau, wie er zuerſt nach Windesheim

1) Auch nach der Arbeit von B. Bähring (ſ. Qtlſchr. 1850, S. 344) war eine im kathl. Geiſte geſchriebene Biographie des Thomas von Kempen ganz am Platze. —

kommt, wo ſein Bruder Johann Prior bei den Auguſtinern geworden war, wie er, nachdem er einige Zeit zur Genoſſenſchaft der frommen Abſchreiber gehört hatte, auf den Rath des Florentius in das Kloſter St. Agnetenberg geht, und nach ſechsjährigem Noviziate zu den Gelübden der Ordensregel und nach weitern ſechs Jahren zur Prieſterweihe zugelaſſen wird. —

Das übrige Leben unſers Thomas verlief ſich in klöſterlicher Abgeſchiedenheit unter Gebetsübungen, Bücherabſchreiben und Verfaſſen von Schriften, die ſeinen Namen weit über die Kloſtermauern und über ſeine Zeit hinausgetragen haben. Nebenbei verſah er zeitweilig das Amt eines Schaffners und eines Subpriors, bis er 92 Jahre alt im Juli 1471 ſelig im Herrn ſtarb. —

Der Verf. entwirft noch ein Bild von ihm nach ſeiner leiblichen Erſcheinung und nach ſeinem geiſtigen Weſen, redet von ſeinen Denkmalen in ſeiner Vaterſtadt und anderwärts, von der Grabſtätte deſſelben und der Erhebung ſeiner Gebeine. Ueber die Frage, ob Thomas von Kempis der Verf. des berühmten Buches über die Nachfolge Chriſti ſei, hat M. keine eigenen Unterſuchungen angeſtellt, ſondern nur über ihren Verlauf und gegenwärtigen Stand referirt. Es gilt ihm namentlich nach den Unterſuchungen Malou's als eine unwiderlegbare Wahrheit, daß kein Anderer als Thomas von Kempis der Verf. ſein könne [1]).

Zu erwähnen iſt noch, daß der Biographie S. 215 — 257 Urkunden beigegeben ſind, welche ſich auf den Ort Kempen, die Familie Hemerken, auf die Erhebung der

1) S. über dieſe Streitfrage die ſorgfältige Beſchreibung der Codices von der „Nachfolge Chriſti" von Nolte in der Zeitſchrift für kathol. Theologie von Scheiner und Häusle. VII. Heft, 1 u. 2. —

Gebeine des Thomas beziehen; in jeder Beziehung eine werthvolle Beigabe! —

Die kleine aber gehaltvolle Schrift kann allen Verehrern des Thomas von Kempis empfohlen werden. —

8.

1) **Uebung der chriſtlichen Vollkommenheit von Alphons Rodriguez**, Pr. d. G. J. Neu überſetzt von Chriſtoph Kleyboldt, Prieſter der Diöceſe Münſter. Mit hoher oberhirtlicher Genehmigung. 3 Bde. gr. 8. S. 490. 480. 393. Mainz, Verlag von Fr. Kirchheim 1854 — 55. Pr. 3 Rthlr. 18 Sgr. —

Daſſelbe in 6 Bdn. kl. 8. bei der Mechitariſten-Congregation in Wien. Dritte Auflage 1854. Pr. 3 Rthlr. 18 Sgr.

2) **Meditationes ad usum cleri** per singulos anni dies, sumptae ex dominicarum evangeliis. Opus Rmi. **D. Angeli A. Scotti**, Archiepiscopi Thessalon. — Latine reddidit **Joh. Chrys. Mitterrutzner**, can. reg. Later. Ss. theol. Doctor etc. 4 tomi kl. 8. p. 287. 323. 327. 332. Oeniponti, typis et sumtibus Wagnerianis. 1854 — 55. Pr. $3^1/_2$ Thlr.

Die „Uebung der chriſtlichen Vollkommenheit" von Alph. Rodriguez behauptet ſchon ſeit mehr als zweihundert Jahren einen ehrenvollen Platz in der ascetiſchen Literatur. Mit Recht ſchätzen ihn ſeine Ordensgenoſſen immer noch ſehr hoch und ſuchen ihre Novizen nach ſeinen Grundſätzen heranzuziehen. Wenn aber auch dieſe Anleitung vorzugsweiſe für die Mitglieder der Geſellſchaft Jeſu geſchrieben iſt, ſo iſt ihre Haltung und

Durchführung doch der Art, daß ſie auch der Weltklerus und überhaupt alle Seelen, welche nach einer höhern chriſtlichen Vollkommenheit ſtreben, mit ſehr großem Nutzen gebrauchen. Selbſt der dritte Theil, der hauptſächlich die Geſellſchaft Jeſu im Auge hat, iſt nicht ſo ſpecifiſch für Regularen, daß nicht das Meiſte darin auch auf Weltleute, beſonders Weltkleriker Anwendung fände. —

Es kann nicht unſere Abſicht ſein, uns hier in eine Detailbeſprechung des genannten Werkes einzulaſſen, für deſſen hohen Werth und practiſche Brauchbarkeit ſchon der Umſtand genugſam ſpricht, daß es bisher durch kein anderes Werk ſeiner Art verdrängt werden konnte. Wir wollten nur kurz auf die zwei deutſchen Ueberſetzungen aufmerkſam machen, welche in neuerer Zeit von Rodriguez's „Anleitung zur chriſtlichen Vollkommenheit" erſchienen ſind. In den Jahren 1836 — 39 veranſtaltete die Mechitariſten-Congregation zu Wien eine deutſche Ausgabe unſeres Werkes in 6 Bänden. Dieſelbe fand ſolchen Anklang, daß bereits eine dritte Auflage davon nothwendig wurde. —

Zu gleicher Zeit, als dieſe dritte Auflage ausgegeben wurde, bearbeitete Kleyboldt eine deutſche Ueberſetzung von Rodriguez, die nun vollendet in drei Bänden vor uns liegt.

Dieſe beiden Ueberſetzungen ſind nicht nach den gleichen Originalien bearbeitet. Kleyboldt arbeitete nach einer franzöſiſchen Ueberſetzung, die Mechitariſten nach dem ſpaniſchen Urtext und der lateiniſchen Ueberſetzung. Die franzöſiſche Ueberſetzung ſcheint hie und da etwas frei gehalten zu ſein, daher weichen auch die genannten deutſchen Ueberſetzungen ein wenig von einander ab, jedoch in

ſo unweſentlichen Stücken, daß es nicht der Mühe Werth iſt, ſie weiter zu verfolgen. Dagegen wird gerne anerkannt, daß beide Ueberſetzungen wie von großer Sorgfalt und Gewiſſenhaſtigkeit ſo auch von großer Gewandtheit in Handhabung der deutſchen Sprache Zeugniß geben. Insbeſondere zeichnet ſich die Ueberſetzung von Kleyboldt durch Reinheit und Glätte der Sprache und durch einen ſo natürlichen Fluß der Rede aus, daß man kaum eine Ueberſetzung vor ſich zu haben glaubt.

Was aber die Ueberſetzung Kleyboldts in dieſer Beziehung voraus hat, erſetzt die Ausgabe der Mechitariſten durch eine ſchöne typographiſche Ausſtattung. Der Druck der letztern iſt hell und weit, während bei der erſtern durch engen die Augen etwas beläſtigenden Satz die Abſicht auf Papiererſparniß ſtark hervortritt. —

Im Preiſe ſind beide Ueberſetzungen jetzt gleichgeſtellt, da die Mechitariſten den frühern Preis von 5 Thlr. auf 3 Thlr. 18 Sgr. herabgeſetzt haben. —

2) In dem zweiten der oben genannten Werke bietet Scotti dem Geiſtlichen ein reiches Material zu täglichen Betrachtungen. Es hat ſeine Schwierigkeiten, wenn ein Prieſter jeden Tag einen treffenden Betrachtungsſtoff auswählen und für ſeine eigenthümlichen Bedürfniſſe fruchtbar machen will. Ein Hülfsmittel hiezu muß daher unter vielen Umſtänden willkommen ſein. Es fehlte bisher allerdings nicht an ſolchen, die theils für Geiſtliche allein, theils für Geiſtliche und Laien eingerichtet ſind. Ich erinnere nur an Boppert[1]), an die verſchiedenen Bearbeitungen der Exercitien des hl. Ignatius, an Avancinus

1) S. Quartalſchrift 1854, p. 676.

(vita et doctrina J. Christi), an Beveullet (Betrachtungen für den geiſtlichen Stand, überſetzt von Mettenleiter, 1852), an Boiſſieu (das Evangelium Jeſu Chriſti in Betrachtungen auf alle Tage des Jahres, überſetzt von Sintzel, 4 Bde., 1843), an Tanner u. A. — Scotti hat die dießfälligen Bedürfniſſe eines Geiſtlichen in ſeiner Arbeit ganz beſonders zu würdigen gewußt. — Der Betrachtung iſt ein Text vorausgeſtellt und zu Grunde gelegt, welcher der Evangelien-Pricope des vorausgehenden Sonntags entnommen iſt. Im Anſchluſſe an jenen Text werden drei Betrachtungspunkte aufgeſtellt und ſofort entwickelt. Die erweiternden Gedanken ſtellt der Verfaſſer in der Regel mit eigenen Worten auf, unterſtützt ſie aber faſt durchgängig mit Stellen aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, ſo daß nicht ſofaſt er als dieſe zu reden ſcheinen. Die Anwendung der Schriftſtellen würde freilich vor der exegetiſchen Wiſſenſchaft vielfach ſchwer beſtehen. Aber in der ascetiſchen Literatur hat man es hinſichtlich dieſes Punktes nie ſo genau genommen, ſondern der allegoriſirenden Deutung großen Spielraum gelaſſen. Mitunter hat jedoch Sc. einen zu ausgedehnten Gebrauch von dieſer Freiheit gemacht. Der Hauptſache thut indeſſen dieſes nicht viel Eintrag. Für die Samſtage des ganzen Jahres ſind die Betrachtungen in Verbindung zu dem Objecte eines der Feſte der ſeligſten Jungfrau Maria gebracht. —

Jeder Prieſter wird unzweifelhaft aus dieſem Buche, wenn er es ſeinen täglichen Betrachtungen zu Grunde legt, großen Nutzen ſchöpfen; denn er findet darin ein für ſeine Berufs- und Standesverhältniſſe berechnetes wohlverarbeitetes Material. Sind dem Einen oder Andern die einzelnen Punkte zu weit ausgeführt, in die Aus-

führung zu viele Citate eingemiſcht, ſo kann er ſich vorzugsweiſe an die Hauptpunkte halten und die Entwickelung in's Einzelne ſelbſt vollziehen. —

Die große Brauchbarkeit dieſes Buches hat demſelben in Italien, wo es im J. 1844 in italieniſcher Sprache erſchien, große Verbreitung verſchafft, und den Biſchof von Cayeux beſtimmt, eine Ueberſetzung in franzöſiſcher Sprache veranſtalten zu laſſen, welche im J. 1850 ausgegeben wurde. Mitterrutzner wollte dieſes Buch nicht blos den Geiſtlichen eines Landes, ſondern aller Länder zugänglich machen, und hat es daher in die lateiniſche Sprache überſetzt. Er hat ſeine Ueberſetzungsgrundſätze in keiner Vorrede dargelegt, aber nach der franzöſiſchen Ueberſetzung zu ſchließen (das ital. Original iſt uns nicht zur Hand), die ſich für eine wörtliche ausgibt und es unverkennbar iſt, haben wir auch in der Ueberſetzung M.'s eine wortgetreue. Dieſelbe verdient alles Lob; ſie iſt ſichtlich mit großem Fleiße und mit ſorgfältiger Auswahl des Ausdruckes ausgearbeitet. —

Die franzöſiſche Ausgabe hat an dem Schluſſe einer jeden Betrachtung nicht von dem Ueberſetzer (Duclos), ſondern von einer dritten Perſon (Hugot) herrührende kurze Nutzanwendungen (pratiques), die recht gut ſind. Die lateiniſche Ueberſetzung, die ſich nur an das Original hält, hat deren nicht. —

Weniger ſtörend wäre es beim Leſen, wenn die Citationsziffern nicht in den Text hineingeſetzt, ſondern wie in der franzöſiſchen Ausgabe unter den Text geſtellt worden wären. —

Bendel.

Literariſcher Anzeiger

Nr. 2.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp'ſchen** Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig ſo wie **alle** Erſcheinungen der neueſten Litteratur.

Ankündigung.

So eben iſt im unterzeichneten Verlage erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Vollſtändiges

Heiligen-Lexikon

oder

Lebensgeſchichten

der Heiligen, Seligen ꝛc. ꝛc. aller Orten und aller Jahrhunderte in der katholiſchen Kirche, in Bezugnahme auf das damit in Verbindung ſtehende Kritiſche, Alterthümliche, Liturgiſche und Symboliſche,

in alphabetiſcher Ordnung,

mit zwei Beilagen,

die Attribute und den Kalender der Heiligen enthaltend.

Herausgegeben von

Dr. Joh. Evang. Stadler und **Fr. Joſeph Heim,**

Domcapitular in Augsburg. Domprediger in Augsburg.

Vorſtehendes Heiligen-Lexicon wird allen Intereſſen in der Wiſſenſchaft des Lebens der Heiligen zu entſprechen ſuchen und unter Zugrundelegung des großen Werkes der Bollandiſten (in 55 Foliobänden vom 1. Jän. bis 20. Oct. incl.) nicht nur **alle** Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und als Fromme Vererthe aller Orte und Zeiten vollſtändig und mit kurzer Angabe ihrer Lebensmomente auffuhren, ſondern auch auf Alles Bezug nehmen, was dabei mit der hiſtoriſchen Kritik, der feſtlichen Feier und der künſtleriſchen Darſtellung in Verbindung ſteht.

Vorſtehend angezeigtes Werk wird in monatlichen Lieferungen von 6 Bogen in Lexikon-Format erſcheinen und in 25 Lieferungen fertig ſein. Der Preis iſt per Lieferung billigſt auf 24 kr. oder 8 Ngr. feſtgeſetzt. Man macht ſich mit Annahme der 3ten Lieferung zur Abnahme des ganzen Werkes verbindlich, wogegen die Verlagshandlung für deſſen vollſtändiges Erſcheinen garantirt. Das Manuſcript liegt bereits ſo weit

vorgearbeitet und fertig da, daß man mit ziemlicher Beſtimmtheit anzunehmen kann, es werde nicht über 150 Bogen oder 25 Lieferungen ſtark werden.

Augsburg, im Februar 1856.

B. Schmid'ſche Verlagsbuchhandlung.
F. C. Kremer.

In der Unterzeichneten iſt erſchienen:

Lateiniſche Hymnen
des Mittelalters,

aus Handſchriften herausgegeben und erklärt
von **J. F. Mone**, Director des Archivs zu Carlsruhe.

3 Bände.

Lieder an Gott und die Engel. Marienlieder. Heiligenlieder.

Preis fl. 9. 36 kr. — Thlr. 5. 24 ngr.

Dieſe Hymnenſammlung, wohl eine der vollſtändigſten von allen bisher erſchienen, enthält über 1200 groſſentheils bisher unbekannte und lediglich aus Handſchriften vom achten bis fünfzehnten Jahrhundert geſammelte Hymnen. Sie iſt ebenſo wichtig für den Theologen wie für den Hiſtoriker. Erſterem wird hier ein höchſt intereſſanter Beitrag zur Dogmengeſchichte geboten, und der Hiſtoriker, der Sinn hat für das geiſtige Leben der Menſchheit, wird in dieſem Buche eine wichtige Seite eben dieſes Lebens erſchloſſen finden. Die Einrichtung iſt folgende: Nach jedem Liede folgt zuerſt die Anzeige der Handſchriften und ihres Alters, dann die Vergleichung derſelben und der gedruckten Hülfsmittel, und hierauf die Erklärung durch Parallelſtellen.

Freiburg, 1856. **Herder'ſche Verlagshandlung.**

Tübingen. Im **Laupp**'ſchen Verlage (Laupp & Siebeck) iſt neu erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Bautain, L., Generalvicar und Promotor der Diöceſe Paris. Die Moral des Evangeliums im Vergleiche mit den verſchiedenen philoſophiſchen Moralſyſtemen. Vorleſungen, gehalten an der theolog. Fakultät der Sorbonne, als Einleitung zu einem Curſus der Moraltheologie. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt von J. M. Gaißer, Prieſter der Diöceſe

Rottenburg. 29 Bog. gr. 8. Velinpapier broch. fl. 2. 24 kr. Rthlr. 1. 15 Ngr.

Der gelehrte, durch ſeine Schriften auch in Deutſchland wohl bekannte Verfaſſer hat ſich in dieſem Werke die Aufgabe geſtellt, durch eine Vergleichung der chriſtl. Moral mit den übrigen Morallehren, die ſich neben und außer dem Chriſtenthume geltend gemacht haben, den Vorzug und die Vollkommenheit der erſteren nachzuweiſen. Bautain, welcher lange Zeit als Prediger und akademiſcher Lehrer in Straßburg, dieſer Grenzſcheide zweier Nationen, thätig war, vereinigt als Schriftſteller in hohem Grade deren beiderſeitige Vorzüge, Ernſt und Tiefe des Gedankens mit einer klaren lebendigen Darſtellung. Uebrigens iſt das Werk nicht gerade für den Gelehrten vom Fach, als vielmehr für die gebildeten Stände überhaupt geſchrieben und ſucht als ſolches namentlich auch den in dieſen Kreiſen herrſchenden Zeitirrthümern entgegenzutreten. Auch der chriſtl. Prediger dürfte darin reichhaltigen Stoff für Kanzelvorträge finden.

Die Verlagshandlung hat ſich bemüht, dem Buche durch ſchöne Ausſtattung und billigen Preis die weiteſte Verbreitung zu ermöglichen.

Bei J. Henſen & Comp. in Aachen ſind eben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Johann Michael Sailer.

Syſtematiſche Anthologie aus ſeinen Schriften und Lebensbild. Von J. A. M. Brühl. Mit Stahlſtich-Portait. 8. Broſchirt. 22½ Sgr.

Aus Sailers ſämmtlichen Schriften wörtlich ausgezogen, zerfällt dieſes Werk in folgende Materien:

I. Buch. Perſönliches und Selbſtkarakteriſirung. II. Buch. Gottes Offenbarungen. III. Buch. Die Kirche. IV. Buch. Philoſophiſches. V. Buch. Der Menſch in ſeinem Verhalten zu Gott. VI. Buch. Ethiſches. VII. Buch. Erziehung und Unterricht.

Wenn irgend ein Werk die Beachtung des geſammten Publikums verdient, ſo iſt es gewiß dieſes für alle Klaſſen und Stände gleich intereſſante Buch.

Johann Joſeph von Görres.

Ein Denkmal

aus ſeinen Schriften auferbaut. Mit dem wohlgetroffenen Portrait in Stahlſtich. kl. 8. broſch. (XXIV. und 500 Seiten.) Preis 1 Thaler.

Wer den größten Geiſt unſeres Jahrhunderts in ſeinem Univerſalwiſſen näher kennen und beurtheilen will, findet in dieſer Schrift, die

ſich über alle Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens verbreitet, eine Gelegenheit die man ſonſt nur bei Durchleſung von 20 bis 25 Schriften des Verfaſſers erlangt. Ein intereſſanteres, von einem Kerndeutſchen Manne herkommendes Buch, hat die ganze Literatur nicht aufzuweiſen.

Tübingen. Im Verlage der **H. Laupp**'ſchen Buchhandlung (**Laupp & Siebeck**) iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben

Verwaltung der hochheiligen Euchariſtie

von

Ferdinand Probſt,

Prieſter und Doctor der Theologie.

Mit Approbation der Hochw. Biſchöflichen und Erzbiſchöflichen Ordinariate Rottenburg und Freiburg.

46 Bg. gr. 8. broch. Preis fl. 3. 48 kr. Rthlr. 2. 15 Ngr.

Der Herr Verfaſſer hat in dieſer Schrift nicht nur den Meß-Ritus, ſondern auch die Lehre von der Verwaltung der Euchariſtie als Sacrament aufgenommen, da er von der Anſicht ausgieng, daß ſowohl die Rubriciſtik, als auch die Lehre von den Sacramenten, wie ſie früher die Moraltheologie behandelte, in die Paſtoral gehört. Ein paſtoraltheologiſches Werk will aber das Buch ſein. Bezüglich des Ritus iſt beſonders der für Landkirchen vorgeſchriebene dargeſtellt. Zugleich enthält es eine vollſtändige Sammlung der Decrete der Congregation des Ritus, ſoweit ſie ſich auf die Euchariſtie beziehen. Was den Geiſt betrifft, der durch das Buch weht, ſo erklärte der hochw. Herr Erzbiſchof von Freiburg bei Ertheilung der Approbation:

„Wir wünſchen von Herzen, es möchte dieſes in ächtkirchlichem Geiſte geſchriebene Werk in die Hand eines jeden Prieſters kommen.“

In der Unterzeichneten iſt erſchienen:

Erklärung des Buchs Baruch.

Von **Fr. Heinrich Reuſch**, Licentiat der Theologie.

Preis fl. 1. 48 kr. — Thlr. 1. 2 ngr.

Freiburg, 1856. Herder'ſche Verlagshandlung.

Tübingen. In unſerem Verlage iſt neu erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Patrum Apostolicorum Opera.

Textum
ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, annotationibus illustravit, versionem latinam emendatiorem, prolegomena et indices addidit

Carolus Josephus Hefele,

ss theol. Doctor ejusdemque in acad. Tubing. Prof. P. O.

Editio **quarta** aucta et emendata.

37 Bogen gr. 8. Velinppr. broch. fl. 2. 54 kr. 1. 25 Ngr.

Die letzte ungewöhnlich ſtarke Auflage dieſer Ausgabe der apoſtoliſchen Väter hat ſich wieder in wenigen Jahren vergriffen, was ein ſichtbarer Beweis der beifälligen Aufnahme iſt welche ſie in Deutſchland und dem Auslande, beſonders in England gefunden. Aehnlichen Erfolg hoffen wir bei dieſer vierten Auflage. Ein Hauptvorzug derſelben iſt, daß der Texteskritik ganz neue Sorgfalt zugewendet wurde unter Benützung des Corpus Ignatianum von Cureton, der von Petermann edirten alten armeniſchen Ueberſetzung der Ignatianiſchen Briefe, der zweiten Auflage von Otto's trefflicher Edition der Epistola ad Diognetum, der von Dr. Nolte in Scheiner's Zeitſchrift für kathol. Theologie veröffentlichten Texteskritik der Briefe der apoſtoliſchen Väter, und verſchiedener anderer Schriften und Abhandlungen. Außerdem wurden die zur Texteserklärung dienenden Noten beträchtlich vermehrt, die Indices vielfach verbeſſert und die die kritiſchen und ähnliche Fragen enthaltenden Prolegomena anſehnlich erweitert. Namentlich hat der Abſchnitt über die Ignatianiſchen Briefe zahlreiche Verbeſſerungen erfahren.

Der

Cardinal Ximenes

und die kirchlichen Zuſtände Spaniens

am Ende des 15ten und Anfange des 16ten Jahrhunderts.

Insbeſondere ein Beitrag zur Geſchichte und Würdigung der Inquiſition.

Von

C. J. Hefele,

Doctor und ordentlichem Profeſſor der Theologie zu Tübingen.

Zweite, verbeſſerte Auflage.

36¼ Bog. gr. 8. elegant brochirt fl. 4. Rthlr. 2. 18 Ngr.

Dieſe neue Auflage hat zahlreiche Verbeſſerungen und Zu-

ſäze erhalten, namentlich in der Inquiſitionsgeſchichte, wodurch der innere Werth dieſes Buches erhöht wurde. Obgleich nun an Material bedeutend bereichert, iſt es durch eine andere typographiſche Einrichtung doch möglich geworden, die Bogenzahl und damit den Preis zu vermindern, während das Aeußere an Schönheit gewonnen hat.

H. Laupp'ſche Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Im Verlage der K. Kollmann'ſchen Buchhandlung in Augsburg iſt ſo eben erſchienen und daſelbſt wie auch in allen Buchhandlungen zu haben:

Die katholiſche Leichenrede.

Eine reichhaltige Materialienſammlung für den jüngeren Clerus

von

St. M. A. Franke.

Octav. In Umſchlag broſch. 39 kr. od. 12 Sgr.

Der gelehrte Herr Verfaſſer, durch anderweitige homiletiſche Schriften rühmlichſt bekannt, bietet in vorliegendem Werkchen den Herren Seelſorgern eine reichhaltige Sammlung von Materialien zu Leichenreden, deren Benützung ſie in den Stand ſetzen dürfte, dieſen höchſt ſchwierigen Theil ihres Amtes angemeſſen und ſegensreich zu verwalten. Außer dem praktiſchen Nutzen, den dieſes Werkchen gewähren dürfte, hat es aber auch einen hiſtoriſchen Werth, indem es auf eine Reform der Leichenreden hinarbeitet und mit Geſchick den wunden Fleck aufzeigt, woran die Art und Weiſe, wie Grabreden gehalten zu werden pflegen, leidet. Der Herr Verfaſſer führt uns in die Schule der Kirchenväter und anderer großer Redner der verſchiedenen Zeiten und zeigt durch den Augenſchein, was eine chriſtliche Leichenpredigt ſei, wie man es anzugehen habe, im Geiſte der Kirche beim Grabe Dahingeſchiedener zu ſprechen. Dabei wurde nicht verſäumt, bei guter Gelegenheit ſich freimüthig vernehmen zu laſſen über manch traurige Erſcheinungen auf dieſem Felde, was nur dazu beitragen kann, das Intereſſe zu erhöhen und die Durchleſung höchſt anziehend zu machen, nach dem Grundſatz: contraria juxta se posita etc.

Tübingen. Im **Laupp**'ſchen Verlage (**Laupp & Siebeck**) iſt neu erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ausgang und Ziel
der
Geſchichte.

Von
Dr. Bonifaz Gams,
Profeſſor an dem biſchöfl. Seminar zu Hildesheim.

28¼ Bog. gr. 8. broſch. fl. 2. 54 kr. Rthlr. 1. 22 Ngr.

Dieſe Schrift hat ſich die Aufgabe geſtellt, die Geſchichte auf das Chriſtenthum zurückzuführen, oder zu zeigen, daß ohne Chriſtus und ſein Werk in der Welt es weder eine Weltgeſchichte gäbe noch ohne ihn die wirkliche Geſchichte genügend verſtanden und erklärt werden könne. — Auf die gegenwärtige Lage der Dinge iſt überall Rückſicht genommen. Der Verfaſſer hat — neben anderem — in dieſer Schrift beſonders zu zeigen geſucht, in welchem Zuſammenhange die chriſtliche Freiheit mit der politiſchen Freiheit ſtehe; daß die erſtere der letztern nicht nur nicht im Wege ſondern die einzige Bürgſchaft ſei, daß die bürgerliche Freiheit nicht früher oder ſpäter in ſich ſelbſt untergehe.

Der zweite Theil gibt eine Ueberſicht der Weltgeſchichte, ſteht aber in keinem nothwendigen Zuſammenhange mit dem erſten oder allgemeinen Theile. Namentlich macht er keinen Anſpruch darauf, die nähere Ausführung desjenigen zu ſein, was der erſte Theil in ſeinen allgemeinern Umriſſen gezeigt hat. Eine ſolche Geſchichte vom chriſtlichen Standpunkte hätte unmöglich auf ſo engem Raum zuſammengedrängt werden können. Durch Beifügung dieſes gedrängten Abriſſes der Geſchichte dürfte den Wünſchen mancher Leſer entſprochen werden.

In der Unterzeichneten iſt erſchienen:

Erörterungen
über die
großen religiöſen Fragen
der Gegenwart.

Den höheren und mittleren Ständen gewidmet
von Dr. **Johann Baptiſt Hirſcher.**

Drittes Heft. Preis 40 kr. — 13 ngr.

Inhalt: I. Warum irreligiöſe und kirchenfeindliche Lehren ſo große Verbreitung haben? Und wodurch man ſich vor ihrer Anſteckung ſichern möge? — II. Ueber den Satz: „Jeder weß Glaubens er ſei, wenn er

rechtſchaffen lebt, iſt Gott wohlgefällig“ — III., IV., V. und VI. Chriſtus beruft ſich zur Beglaubigung der Göttlichkett ſeiner Sendung auf die Thatſache: „den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Matth 11, 5. Luc 7, 22. Ausführliche Entwickelung dieſes Beweiſes. — VII. Nachtrag, die Gottheit Jeſu Chriſti betreffend. — VIII. Ueber den Grundſatz vom zeitgemäßen Fortſchritt, insbeſondere in ſeiner Anwendung auf die katholiſche Kirche. — IX. Transſubſtantiation (Wandlung), Anbetung Chriſti im heiligſten Altarsſacrament. — X. Das heilige Meßopfer. — XI. Der Hofſtaat Gottes. Die Anrufung und Fürbitte der Heiligen. — XII. Die Fürbitte für die Abgeſtorbenen. — XIII. Lehre und Inſtitutionen der katholiſchen Kirche in ihrer Beziehung zum ſittlichen Leben. — XIV. Die Unſterblichkeitslehre in ihrem Verhältniſſe zur Natur und irdiſchen Stellung des Menſchen.

Die vorhergehenden zwei Hefte koſten fl. 1. 39 kr. — Thlr. 1. 2½ ngr.

Freiburg, 1856. **Herder'ſche Verlagshandlung.**

Tübingen. Im **Laupp**'ſchen Verlage (Laupp & Siebeck) iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die katholiſche Lehre

vom

Ablaſſe

mit beſonderer Rückſicht auf ihre praktiſche Bedeutung dargeſtellt von

Dr. J. B. von Hirſcher.

Sechſte zum Theil umgearbeitete Auflage.

8. broch. 24 kr. 8 Ngr.

Aeſthetik

der chriſtlichen bildenden Kunſt

des Mittelalters in Deutſchland,

verfaßt von

Dr. G. M. Durſch.

35 Bog. gr. 8. broch. fl. 3. — Rthlr. 2. —

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Zukrigl

und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtunddreißigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1856.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die rechtlichen Wirkungen der Excommunication [1]).

§. 1.

Die Entziehung der Suffragia Ecclesiae.

Es iſt eine in hohem Grade oberflächliche, jedes tiefern chriſtlichen Gehaltes durchaus ermangelnde Anſchauung, wornach die Kirche weiter nichts ſein ſoll, als eine äußere Genoſſenſchaft von Menſchen, die den gleichen Glauben bekennen und ihre übereinſtimmende religiöſe Ueberzeugung in einem gemeinſamen Gottesdienſte äußerlich darſtellen. Eine derartige dürftige und ärmliche Anſicht findet ſich weder in der Schrift noch bei den Vätern: die Idee, welche ſie von der Kirche aufſtellen, iſt unendlich höher und inhaltsreicher, die Einheit, welche ihre Glieder verbindet, unendlich feſter und inniger. Sie erſcheint als ein großer, organiſch gegliederter Leib, deſſen Haupt Chriſtus iſt [2]): von ihm

1) Bruchſtück aus einem demnächſt erſcheinenden größern Werke über die Excommunication.

2) Rom. XII. 4 ff. I Cor. XII. 12 ff. Eph. V. 23.

ſtrömt jeden Augenblick und unaufhörlich göttliche Kraft in die Glieder, von ihm empfangen ſie alle ihr Leben, ſein Geiſt wohnt weſenhaft (οὐσιωδῶς) in ihnen [1]) und alle ihre Verrichtungen ſind Ausflüſſe und Wirkungen dieſer geheimnißvollen Wechſelbeziehung zwiſchen Haupt und Gliedern; Chriſtus iſt das beſeelende, geſtaltende Princip, die Kirche ſein Gebilde, er iſt der Bräutigam, ſie die Braut [2]), er zeugend, ſie empfangend — oder, um mit einem andern Bilde der Schrift zu reden, er iſt der Weinſtock, ihre Glieder die Rebzweige [3]), die Leben und Nahrung von ihm empfangen und abgetrennt keine Früchte mehr bringen können. Wie die Glieder der Kirche mit ihrem Haupte fortwährend in der unmittelbarſten Verbindung ſtehen, von ihm alle ihre geiſtigen Lebenskräfte empfangend, ſo beſteht in natürlicher Folge hievon auch unter ihnen ſelbſt die innigſte Verbindung: Alle betrachten ſich als Theile Eines großen Ganzen, die, von derſelben göttlichen Kraft getragen, ſich gegenſeitig in jeder Weiſe unterſtützen und zur Erreichung des gemeinſamen Zieles — jeder an ſeiner Stelle — für einander thätig ſind. Abgeſehen davon, daß Gott die Verdienſte der Heiligen den Gliedern der ſtreitenden Kirche anrechnet und dieſen um jener willen Schonung und Gnade zuwendet [4]), unterſtützen die Verklärten ihre Brüder

---

1) Die patriſtiſchen Beweisſtellen hiefür bei Möhler, Einheit in der Kirche, S. 253 ff.

2) Eph. V. 23 ff.

3) Joh. XV. 1 ff.

4) Den Worten des Herrn bei Jeſ. XXXVII. 35: Protegam civitatem istam et salvābo eam propter me *et propter David servum meum*, fügt der hl. Hieronymus die Bemerkung bei: „In quo admonentur et suae negligentiae, et illius fidei atque justitiae, quod in tantum justitiam diligat Deus, *ut etiam posteros sanctorum*

auf Erden fortwährend durch ihr Gebet um zeitliche und ewige Wohlfahrt [1]) und bethätigen ſich ſo als Theile des Einen Leibes Jeſu Chriſti, in welchem, wenn ein Glied leidet, alle mitleiden und wenn eines verherrlicht wird, alle ſich freuen. In gleicher Weiſe unterſtützen ſich die Angehörigen der ſtreitenden Kirche gegenſeitig durch die verſchiedenartigſten geiſtigen Dienſtleiſtungen; an den guten Werken des Einen participiren die Andern [2]), die Verdienſte des Einzelnen ſind eine Quelle der Gnade für die Geſammtheit, wie er wiederum Theil hat an den Gnadenſchätzen der letztern; der Eine betet für den Andern [3]), der Einzelne für die Geſammtheit, die Geſammtheit für den Einzelnen und Jedem kommen die Früchte dieſes gemeinſamen Liebeswerkes zu gut. Beſonders aber ſchließt das Gebet der Kirche, das ſie täglich durch ihre Diener bei den öffentlichen Functionen, namentlich beim hl. Meßopfer, für die ganze Menſchheit, für Biſchöfe und Prieſter, für Könige und Obrigkeiten, für Kranke, Gefangene, Ver-

hominum, non suo merito, sed majorum virtute tueatur." Comment. ad h. l. In derſelben Richtung ſpricht ſich der hl. Auguſtinus aus, wenn er in Betreff der Heiligenverehrung ſagt: „Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem, *et ut meritis eorum consotietur* atque orationibus adjuvetur." Contra Faust. Manich. L. XX. c. 21.

1) *Augustin.* De baptism. L. VII. c. 1: „Adjuvet nos Cyprianus *orationibus suis* in istius carnis mortalitate tanquam in caliginosa nube laborantes, ut donante Domino, quantum possumus, bona ejus imitemur." Cfr. Concil. *Nicaen.* II. Act. VI. bei *Hard.* Acta Concil. IV. p. 431. *Trid.* Sess. XXV. De invocatione, venerat. et reliquiis Sanct.

2) *Catech. Rom.* P. I. c. 10. quaest. 23: „Quaecunque pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et ut illis prosint, caritate, quae non quaerit quae sua sunt, efficitur."

3) *Augustin.* contra Maximin. Arian. L. I. c. 9. *Ambros.* De offic. L. I. c. 29.

bannte, Reiſende, für Bedrängte und Nothleidende jeder Art darbringen läßt [1]), für jedes einzelne Glied der Kirche einen reichen Schatz des göttlichen Segens in ſich, der ihm gleichſam unbewußt zur Seite ſteht und auf allen ſeinen Wegen ihn ſchützend begleitet. Die unendlichen Verdienſte des Opfertodes Jeſu, der täglich im hl. Meßopfer unblutiger Weiſe erneuert wird, fließen der Kirche und in ihr jedem einzelnen ihrer Mitglieder zu und all die unausſprechlichen Gnaden, die es in ſich ſchließt, werden Gemeingut Derer, die zum Leibe Chriſti gehören, auch wenn das Opfer nicht ausſchließlich für dieſen oder jenen dargebracht und ſeine Früchte ihm ſpeciell zugewendet werden [2]).

Dieß ſind die heiligen Dienſtreichungen, die der myſtiſche Leib Chriſti allen ſeinen Gliedern wie von ſelbſt zufließen läßt, die **Suffragia Ecclesiae**, an welchen jedes Mitglied der Kirche Antheil hat, jene geiſtigen Hülfeleiſtungen, die Jedem nach Maaßgabe ſeiner Würdigkeit zu gut kommen: dem Gerechten gereichen ſie zur Befeſtigung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade, dem Sünder, — denn auch er iſt noch ein Glied der Kirche — zur Umkehr und Wiedererlangung der verlornen Gnade. Völlig von ihnen ausgeſchloſſen ſind nur die Excommunicirten [3]):

1) Daß dieſe verſchiedenen Gebete einen Beſtandtheil der alten Meßliturgien ausmachten, iſt hinlänglich bekannt. Vgl. *Bingham*, Origin. L. XV. c. III. §. 13 seqq. Ebenſo bekannt iſt der Inhalt der gegenwärtigen Meßgebete.

2) Ueber den hiſtoriſchen Urſprung der Meßapplication vgl. Binterim, Denkwürdigk. Bd. IV. 3. S. 376 ff.

3) *Catech. Rom.* l. c. quaest. 24: „Tametsi membra mortua, quum in ecclesia sint, ad amissam gratiam vitamque recuperandam ab iis adjuvantur, qui spiritu vivunt, et eos fructus capiunt, *quo-*

ſo wenig ein Glied, das vom Körper gänzlich getrennt wurde, aus ihm fernerhin Kraft und Wachsthum empfangen oder eine vom Weinſtocke abgeriſſene Rebe aus letzterem die nöthigen Lebensſäfte ſchöpfen kann, — ſo wenig ein aus irgendwelcher Geſellſchaft Ausgeſtoßener noch an den Vorrechten und Privilegien derſelben Antheil haben wird, ebenſo wenig kann Derjenige, der aufgehört hat, ein Glied der Kirche zu ſein, des Genuſſes ihrer geiſtigen Wohlthaten und Gnaden ſich ferner erfreuen. Der Excommunicirte iſt aller kirchlichen Unterſtützung und Hülfeleiſtung beraubt, lediglich ſich ſelbſt überlaſſen und auf ſich allein angewieſen, den Heiden und Zöllnern gleich, die nie dem hl. Verbande der Gläubigen angehörten; hinausgeſtoßen aus der Gemeinſchaft der Heiligen, iſt er den Nachſtellungen des Fürſten dieſer Welt, der außerhalb der Kirche herrſcht, ſchutz- und hülfelos preisgegeben, — er iſt, wie der Apoſtel ſagt, dem Satan überliefert, damit er durch das Elend, dem er jetzt anheimfällt, zur Bekehrung und Rückkehr gebracht und ſein Geiſt gerettet werde. Von dieſem Geſichtspunkte aus, wornach die Excommunication keine bloß äußerliche Trennung von der Kirchengemeinſchaft in ſich ſchließt, ſondern den Menſchen der innern Gnaden und Wohlthaten der Kirche beraubt, ihn der tiefſten geiſtigen Hülfeloſigkeit überantwortet und den Nachſtellungen des böſen Feindes ſchutzlos überliefert, haben denn auch die Väter die Ausſchließung aus der Kirche betrachtet und den durch ſie bewirkten Zuſtand geiſtiger Verlaſſenheit mit den ſprechendſten Bildern und klarſten Worten geſchildert. Der

---

rum expertes esse dubitari non potest, qui omnino ab ecclesia sunt praecisi."

hl. Cyprian [1]) vergleicht die Excommunication mit einem geiſtigen Schwerte, das die Seelen, die von der Gemeinſchaft der Kirche abgetrennt werden, tödtet und ihnen, ſolange ſie ſich außerhalb derſelben befinden, alles geiſtige Leben entzieht. Deſſelben Bildes bedient ſich der hl. Hieronymus [2]) und erklärt den Eintritt des geiſtigen Todes damit, daß die Ausgeſtoßenen wehrlos den wüthenden Angriffen der böſen Geiſter preisgegeben ſeien. Papſt Innocenz I. ſchreibt an die afrikaniſchen Biſchöfe, ſie ſollen die Pelagianer förmlich aus der Kirche ausſchließen, damit ſie keine Gelegenheit mehr haben, die Ungelehrten und Unvorſichtigen vom wahren Glauben abzuziehen. Wolle aber der Eine oder Andere reumüthig zurückkehren, ſo ſollen ſie ihm freundlich entgegenkommen und die Wiederaufnahme nicht hindern, damit ſie nicht länger hinausgeſtoßen, der geiſtigen Hülfe der Kirche beraubt, allen Gefahren und den Nachſtellungen der Wölfe ausgeſetzt ſeien, die ſie durch ihre verkehrte Lehre gegen ſich gereizt und welchen ſie in ihrem hülfeloſen Zuſtande nicht zu widerſtehen vermögen [3]). — Den gleichen Gedanken ſpricht der hl. Au-

---

1) *Epistola* LXII. ad Pompon. „*Spirituali gladio superbi et contumaces necantur*, dum de ecclesia ejiciuntur. Neque enim *vivere* foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit.“

2) *Epist.* XIV ad Heliodor. „Nunc inobediens *spirituali mucrone* truncatur: aut ejectus de Ecclesia *rabido daemonum ore discerpitur*.“

3) Bei *August.* Epist. CLXXXI. n. 9: „ne foris positi et tanto praesidio a fide munitionis exclusi periculis omnibus exponantur, devorandi luporum dentibus atque vexandi, quibus obsistere hac, qua illos in se irritaverant doctrinae perversitate, non possint.“

guſtinus aus [1]), wenn er die Excommunication eine geiſtige Strafe nennt, welche die Seelen treffe und die Worte des Propheten wahr mache: jede Seele, die ſündigt, ſoll ſterben. — Dieſe wenigen Hinweiſungen auf die Schriften der Väter mögen für den Beweis hinreichen, daß die Excommunication wirklich von den Suffragia Ecclesiae ausſchließe, den Menſchen aller jener innern Gnaden und Hülfeleiſtungen beraube, deren ſich ſonſt die Glieder des Leibes Chriſti erfreuen, und ihn in einen Zuſtand geiſtigen Elendes verſetze, der demjenigen ähnlich iſt, in welchem die Menſchheit vor Chriſtus ſich befand. Von hier aus mag zugleich beurtheilt werden, wie unwahr die von Leo X. verworfene Behauptung Luthers ſei: „Excommunicationes sunt tantum *externae* poenae, nec privant hominem communibus spiritualibus Ecclesiae orationibus [2]).“ So wenig die Gemeinſchaft der Kirche eine bloß äußerliche, inhaltloſe Form iſt, ſo wenig kann die Ausſchließung von ihr bloß äußere Wirkungen haben.

Die Beraubung der Verdienſte und Fürbitten der Heiligen, die Ausſchließung von den Gebeten und guten Werken der Gläubigen und der Kirche vollziehen ſich als rein innerliche Acte in dem Augenblicke von ſelbſt, in welchem die Excommunicationsſentenz ausgeſprochen wird: in den Kreis

---

1) *Epist.* CCL: „(Excommunicatio est) poena spiritualis, qua fit, quod scriptum est, *Quae ligaveris in terra, erunt ligata et in coelo*, obligat animas, de quibus dictum est, *Anima patris mea est, et anima filii mea est: anima, quae peccaverit, ipsa morietur.*“ Vgl. einen ähnlichen Ausſpruch Auguſtins bei Gratian c. 32. c. XI. q. 3.

2) Errores *Lutheri* damnati a Leone X per Bullam „Exsurge Domine“ n. 23. bei *Denzinger*, Enchirid. p. 162.

der äußern Geſetzgebung fallen bloß die öffentlichen Gebete der Gläubigen, die liturgiſchen Gebete der Prieſter, die ſie im Namen der Kirche verrichten und die Darbringung des hl. Meßopfers. Dieſe Wohlthaten den Excommunicirten zuzuwenden, war in der Kirche von jeher ausdrücklich verboten und als Beweis hiefür dient hauptſächlich der Umſtand, daß die Namen der Excommunicirten alsbald aus den Diptychen geſtrichen wurden. So berichtet der hl. Cyprian[1], es habe in Afrika das Geſetz beſtanden, daß kein Sterbender einen Cleriker zum Tutor oder Teſtamentsvollſtrecker beſtellen dürfe und wer es dennoch thue, für den ſollen keine Oblationen dargebracht und das hl. Meßopfer nicht gefeiert werden. Denn derjenige, der die Prieſter und Diener der Kirche vom Altare abziehe, verdiene nicht, daß ſein Name vor dem Altare Gottes im Gebete der Prieſter genannt werde. — In der ſchon oben erwähnten Stelle bemerkt der hl. Auguſtinus[2] in Betreff einer ungerechten Excommunication: „Quid obest homini, quod *ex illa tabula* non vult eum recitari humana ignorantia, si de libro vivorum non eum delet iniqua conscientia,“ wo Excommunication und Ausſtreichen aus den Diptychen als völlig gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht ſind. — Von

1) *Epist.* LXVI Ad Clerum et plebem Furnis consistentem: „episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter providentes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. *Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare.*“

2) *Epist.* LXXVIII. n. 4.

Theodor von Mopſneſtia wird berichtet, daß er als Häretiker mit dem Anatheme belegt und ſein Name aus den Diptychen entfernt worden ſei [1]); daſſelbe Schickſal traf den Kaiſer Anaſtaſius, nachdem er als ein Feind des Concils von Chalcedon anathematiſirt worden war [2]) und wenn wir für die in Rede ſtehende Disciplin ein Beiſpiel aus ſpäterer Zeit namhaft machen ſollen, ſo verordnete die Synode von Perpignan im J. 1027 [3]), daß die Excommunicirten, welche in ihren Sünden verharren, ſich keines kirchlichen Begräbniſſes erfreuen und ihre Namen bei Darbringung des hl. Opfers nicht genannt werden dürfen. — Wenn nun, wie hinlänglich bekannt iſt [4]), die Namen der Gläubigen während des hl. Meßopfers aus den Diptychen durch den Diacon öffentlich vorgeleſen wurden, damit der opfernde Prieſter ſpeciell für ſie bete, ſo kann das Ausſtreichen der Excommunicirten offenbar nichts anderes bedeuten, als es ſolle verboten ſein, für ſie öffentlich und im Namen der Kirche zu beten oder das heilige Opfer darzubringen, — und wenn auch die Diptychen im Laufe der Zeit allmählig außer Gebrauch kamen, ſo wurde doch an dem beſtehenden Verbote nicht das Geringſte geändert. Die

---

1) ***Evagrii***, **H. E. L. IV. c. 38:** „*ἀναγνωσθεισῶν πολλῶν ῥήσεων Θεοδώρου καὶ Θεοδωρίτου, δειχθέντος δε, ὡς καὶ πάλαι Θεόδωρος κατεκέκριτο καὶ ἐκ τῶν ἱερῶν ἀπηλείφει δέλτων κ. τ. λ.*“

2) ***Evagr*** **l. c. L. III. c. 34 in fin.:** *Ἀναςάσιον ὡς ἐναντίον τῆς ἐν καλχηδόνι συνόδου τινὲς κρίναντες τῶν ἱερῶν περιεῖλον δέλτων.*“

3) **Concil.** ***Helenens.*****:** **„Et si, quod Deus avertat, in hac perfidia obierint: corpora illorum cum psalmis et hymnis, vel spiritualibus canticis non ducantur ad sepulturam,** ***nec inter fideles mortuos eorum nomina ad sacrum altare recitentur.*“** ***Hard.*** **VI. p. 842.**

4) ***Bingham***, **Origin. L. XV. c. III. §. 18.**

neuere Geſetzgebung ſchreibt vielmehr in den klarſten und beſtimmteſten Ausdrücken vor, daß für keinen Excommunicirten, auch wenn er reumüthig geſtorben ſei, bevor er die eigentliche Abſolution empfangen habe, das hl. Meßopfer dargebracht oder irgend ein kirchliches Gebet verrichtet werden dürfe [1]). Wenn dieſes ſtrenge Verbot gegenüber den *reumüthig Verſtorbenen* gegeben und aufrecht erhalten wurde, um wie viel mehr werden Diejenigen von den genannten Wohlthaten ausgeſchloſſen ſein, die *unbußfertig* aus dieſem Leben ſchieden oder als Excommunicirte in demſelben noch weilen, ohne der Kirche ſich zu unterwerfen und ihren Forderungen Genüge zu leiſten? Und wie die Geſetzgebung, ſo hält auch die Wiſſenſchaft [2]) unbedingt an dem Satze feſt, daß für einen Excommunicirten nicht öffentlich gebetet oder geopfert werden dürfe und die Canoniſten [3]) behaupten einſtimmig, daß die Zuwiderhandelnden, da ſie in einer wichtigen Angelegenheit ein ausdrückliches Geſetz der Kirche verletzen, ſich einer Todſünde ſchuldig machen.

Wenn hienach die Anſicht und der Wille der Kirche in Betreff dieſes Punktes nichts weniger als zweifelhaft iſt,

---

1) c. 38 X de sentent. excomm. 5. 39: „... non tamen priusquam absolutionis gratiam perceperit, habendus est absolutus, *nec sunt absolutiones vel oblationes recipiendae pro eo vel orationes Domino porrigendae.*“ cfr. c. 28 X h. t.

2) *Thomas*, in IV Sentent. Dist. XVIII. q. II. art. 1: „Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate Fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiae eis non prosunt, quae pro tota Ecclesia fiunt, nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest.“

3) *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 36. *Suarez*, De Censur. Disp. IX. sect. 1. n. 4. *Alterius*, De Censur. ecclesiast. p. 45 seq.

ſo fragt ſich doch, ob das betreffende Verbot auf alle Excommunicirten ohne Unterſchied ſich erſtrecke, oder ob es vom Standpunkte des neuern Rechts auf die Excommunicati vitandi zu beſchränken ſei, ſo daß die tolerati ihm nicht unterliegen. Um dieſe wichtige Frage genügend beantworten zu können, müſſen wir die neuere Geſetzgebung, wie ſie ſich ſeit dem Concil von Conſtanz ausgebildet hat, näher darlegen und dieſelbe wird unſere Aufmerkſamkeit in einem um ſo höhern Grade in Anſpruch nehmen, je öfter ihre Beſtimmungen im Nachfolgenden zur unmittelbaren Anwendung kommen.

Nach dem ältern Rechte hatten die Gläubigen nicht nur Diejenigen in allem bürgerlichen und kirchlichen Verkehre zu meiden, welche vom Richter durch eine ſpecielle Sentenz excommunicirt und als Excommunicirte öffentlich bekannt gemacht worden waren, ſondern auch mit Jenen mußte jedwede Gemeinſchaft abgebrochen werden, die durch Verübung eines Verbrechens in die *ipso facto* eintretende Excommunication verfallen waren: bei offenkundigen Vergehen mußten ſie öffentlich gemieden werden; war die betreffende Handlung nur Einzelnen bekannt, ſo hatten dieſe wenigſtens privatim alles Umganges mit ihnen ſich zu enthalten[1]. Ziehen wir nun in Erwägung, daß in den damaligen Zeiten eine ſehr große Anzahl von Vergehen mit dem *ipso jure* eintretenden Banne bedroht war, ſo werden wir leicht ermeſſen, daß ſich auch immer eine ſehr große Anzahl von ſolchen Excommunicirten unter den Gläubigen befand, — welche in bürgerlichen wie kirchlichen Verhältniſſen durchaus zu

1) c. 14 X de sent. excomm. 5. 39.

meiden, für die Mitglieder der Kirche ſchon an ſich ſeine großen Schwierigkeiten hatte und für gewiſſenhafte Seelen die mannigfaltigſten Mißſtände in ſich ſchloß. Auf der andern Seite gieng dieſen Excommunicationen nie eine richterliche Sentenz oder öffentliche Bekanntmachung voraus, ſondern der Einzelne war ſeinen Mitchriſten gegenüber lediglich auf die eigene Wahrnehmung angewieſen: aber wie oft mußte er ſich dabei im Zweifel befinden, ob Dieſer oder Jener wirklich eine mit dem Anatheme bedrohte Handlung begangen habe oder nicht, ob alſo der Umgang mit ihm abzubrechen oder fortzuſetzen ſei, ob er nicht, wenn er das erſtere thue, durch freventliches Urtheil das Gebot der Nächſtenliebe gegen ihn verletze, da er ja von der Strafe vielleicht frei ſei, oder ob er nicht durch den fortgeſetzten Umgang das Gebot der Kirche übertrete, da er aus eigener Schuld von ſeiner Excommunication eben keine hinreichende Kenntniß habe. Niemanden gegenüber konnte der Gläubige mit Beſtimmtheit ſagen, ob er mit ihm verkehren dürfe, oder nicht vielmehr allen Umgang abzubrechen verpflichtet ſei. Dieß waren ſehr unſichere und ſchwankende Verhältniſſe, in hohem Grade geeignet, gerade die Gewiſſenhaften beſtändig zu ängſtigen — und wenn ſchon damals einzelne Stimmen laut wurden [1]), es ſolle für die Zukunft die Pflicht, die Excommunicirten zu meiden, auf jene Fälle beſchränkt werden, in welchen ein klares richterliches Urtheil vorliege, ſo war ein derartiger Wunſch durch die Verhältniſſe vollſtändig gerechtfertigt. Aber es traten im Laufe der Zeit noch andere Umſtände hinzu, welche die Lage der Gläubigen bedeutend verſchlimmerten und die Excommuni-

1) *Glossa* ad c. 2 de sentent. excomm. in Clement. 5. 10.

cationen in's Unendliche vermehrten. Zur Zeit des großen Schisma's ſtanden ſich drei Päpſte gegenüber, jeder belegte den andern und deſſen Obedienz mit dem Anatheme; — und wie die Kirche in ihrem Haupte getrennt war, ſo verbreitete ſich die Spaltung auch in die einzelnen Diöceſen, indem auf einen und denſelben Biſchofsſtuhl vielfach mehrere Inhaber Anſpruch machten, die ſich wieder unter ſich bekämpften und mit ihren Anhängern gegenſeitig excommunicirten; ja ſelbſt die einfachen Beneficien hatten verſchiedene Beſitzer, von welchen wieder jeder mit dem Banne belegt war, — nicht ſpeciell und ausdrücklich, ſondern nur als Anhänger dieſer oder jener Partei oder wegen der Theilnahme an einem Vergehen, auf welches ipso facto die Excommunication geſetzt war. Es bedarf keiner weitläufigen Auseinanderſetzung, um darzuthun, wie beklagenswerth dieſe Verhältniſſe waren, wie nachtheilig ſie auf das gemeinſame Zuſammenleben einwirken und wie ſehr ſie Diejenigen in ihrem Gewiſſen beunruhigen mußten, welche die beſtehenden Geſetze über den Verkehr mit Excommunicirten in allweg beobachten wollten, aber bei Keinem ihrer Mitchriſten mit Beſtimmtheit wußten, ob er wirklich in der Excommunication ſich befinde oder nicht. Die Strenge des ältern Rechts war unhaltbar geworden: entweder mußte es unbeachtet bleiben oder der gegenſeitige Verkehr der Chriſten gänzlich aufgehoben werden.

In Erwägung dieſer Verhältniſſe ſah ſich Martin V. auf dem Concil von Conſtanz veranlaßt, zur Hebung der angeführten Mißſtände eine Aenderung in der Geſetzgebung eintreten zu laſſen: die Bulle, in welcher ſie ausgeſprochen

iſt, lautet nach dem Berichte des hl. Antoninus[1]) folgendermaßen:

„Insuper ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt, *Christi fidelibus* tenore praesentium *misericorditer indulgemus*, quod nemo deinceps a communicatione alicujus sacramentorum administratione vel receptione aut aliis quibuscumque divinis intus et extra praetextu *cujuscumque* sententiae, aut censurae ecclesiasticae a jure vel ab homine generaliter promulgatae teneatur abstinere, vel aliquem vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, *nisi sententia vel censura hujusmodi fuerit lata contra personam*, collegium, universitatem, ecclesiae communitatem, vel locum certum vel certam *a judice publicata vel denuntiata specialiter et expresse* constitutionibus apostolicis, et aliis in contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque, *salvo* si quem pro sacrilega manuum injectione in clericum sententiam latam a canone *adeo notorie constiterit incidisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari*, nam a communione illius, licet denuntiatus non fuerit, volumus abstineri juxta canonicas sanctiones.“

Nach dem Wortlaute dieſer Conſtitution waren alſo die Gläubigen nur mehr mit Jenen den Verkehr abzubrechen verpflichtet, die vom Richter ſpeciell excommunicirt und als ſolche öffentlich bekannt gemacht worden wären, ausgenommen die notorii clericorum percussores; mit allen Andern, die ſich aus irgend einem

1) *Summa Theologica*, P. III. tit. XXV. c. 3. *Summa Historialis*, P. III. tit. XXII. c. 6. §. 4.

Grunde in der Excommunicatio latae sententiae befanden und über welche von Seiten des Richters noch keine öffentliche Bekanntmachung erfolgt war, konnte ungehindert in bürgerlicher wie kirchlicher Beziehung verkehrt werden und ebendamit war jener unsichere Zustand beseitigt, der bisher die Gewissen in so hohem Grade beängstigt hatte.

Aber auch das Concil von Basel [1]) befaßte sich mit den in Rede stehenden Verhältnissen und das betreffende Decret lautet:

„Ad vitandum scandala et multa pericula, subveniendumque conscientiis timoratis, statuit etiam quod nemo deinceps a communione alicujus in sacramentorum administratione vel receptione, aut aliis quibuscumque divinis, vel extra, praetextu cujuscumque sententiae aut censurae ecclesiasticae, seu suspensiones, aut prohibitionis, ab homine vel a jure generaliter promulgatae, teneatur abstinere, vel aliquem vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, nisi sententia, prohibitio, suspensio, vel censura hujusmodi, fuerit in vel contra personam, collegium, universitatem, ecclesiam aut locum certum aut certam, a judice publicata vel denuntiata specialiter aut expresse: *aut si aliquem ita notorie excommunicationis sententiam constiterit incidisse, quod nulla possit tergiversatione celari, aut aliquo modo juris suffragio excusari.* Nam a communione illius abstineri vult juxta canonicas sanctiones. *Per hoc tamen hujusmodi excommunicatos,* suspensos, interdictos, seu prohibitos, *non intendit in aliquo relevare, nec eis quomodolibet suffragari.*“ Dieselbe Bestimmung findet sich, einige unwesentliche Aenderungen

1) Sess. XX. c. 2. *Hard.* VIII. p. 1194.

ausgenommen, wörtlich unter den Beſchlüſſen des fünften Lateranconcils [1]) v. J. 1512—1517; deßgleichen iſt ſie in das Concordat [2]) zwiſchen Leo X. und Franz I. von Frankreich aufgenommen, nachdem ſie ſchon vorher von der Synode von Bourges [3]) im J. 1438 recipirt worden war.

Es iſt auf den erſten Blick erſichtlich, daß das Decret der Basler- und Lateranſynode bedeutend von den Beſtimmungen des Conſtanzer Concils abweiche und daß die Vergünſtigungen, die das letztere gewährt hatte, durch jene ſpätere Faſſung wieder beträchtlich eingeſchränkt wurden: während nämlich Martin V. nur mit Jenen den Umgang verbot, die durch richterliches Erkenntniß ſpeciell excommunicirt worden waren, ihn dagegen völlig frei gab Denjenigen gegenüber, die ſich in der Excommunicatio latae sententiae befanden, einzig ausgenommen die notorii clericorum percussores, ſo verlangt der Wortlaut des Basler Decrets, daß der Verkehr unterſagt ſein ſolle nicht bloß mit den ſpeciell Excommunicirten und den percussores clericorum, ſondern auch mit allen Andern, die ſich aus irgend einem Grunde notoriſch in der *ipso jure* eintretenden Excommunication befinden, gleichviel ob eine Bekanntmachung des Richters vorausgegangen ſei oder nicht. Unter dieſen Umſtänden fragt ſich vor Allem, welche von den beiden Conſtitutionen nach heutigem Rechte Gültigkeit habe und über den Verkehr mit den Excommunicirten in letzter Inſtanz entſcheide.

1) Sess. XI. *Hard.* IX. p. 1820.
2) Art. XI. Bei Münch, Concordate, I. S. 242.
3) Concil. *Bituricens.* c. 36. *Hard.* VIII. p. 1949.

Viele und angeſehene Canoniſten [1]) verwerfen das Decret in der Conſtanzer Faſſung und vindiciren lediglich der Basler Conſtitution verbindende Geſetzeskraft. Denn das erſtere finde ſich nicht in den Acten des Concils, es ſei zweifelhaft, ob es überhaupt von der Synode oder vom Papſte herrühre und ebendeßhalb könne ihm die Kraft nicht innewohnen, dem ältern Rechte in geſetzlicher Weiſe zu derogiren; das Basler Decret dagegen ſei unter die authentiſchen Concilienacten aufgenommen und zu einer Zeit entſtanden, in welcher die Synode noch nicht ſchismatiſch geworden war; zudem finde ſich die Conſtitution mit dem Basler Wortlaute in den Acten noch eines andern allgemeinen Concils, des fünften im Lateran. Aber auch angenommen, die Faſſung des Conſtanzer Decretes rühre wirklich von der Synode oder von Papſt Martin V. her, ſo würde ſie doch nach dem Grundſatze: lex posterior derogat priori — durch die nachfolgende Basler Conſtitution wieder rechtsgültig aufgehoben worden ſein.

Wir vermögen den beigebrachten Gründen nicht beizuſtimmen und entſcheiden uns für die Gültigkeit der Conſtanzer Conſtitution. Daß die letztere in den ſonſt ſehr ſorgfältig geſammelten Acten des Concils ſich nicht vorfindet, hat ſeine Richtigkeit, aber deßhalb ſind wir noch nicht zu dem Schluſſe berechtigt, ſie ſei überhaupt weder vom Concil noch vom Papſte ausgegangen. Zwar ſtützt ſich die entgegengeſetzte Annahme ausſchließlich auf den Bericht des hl. Antoninus, aber wir haben nicht den

---

1) *Abbas*, Comment. ad c. 2 de sentent. excommunicat. in Clement. 5. 10; *Navarrus*, De poenitent. Dist. VI. § Laboret. n. 10. *Covarruvias*, Alma Mater. I. §. II. n. 7.

geringſten Grund, das Zeugniß eines Mannes zu beanſtanden, der ſowohl in Betreff ſeiner Wahrheitsliebe, als der Möglichkeit, ſich gehörig zu unterrichten, allen Glauben verdient, hat er ja doch die Thatſachen, welche er berichtet, ſelbſt erlebt. Und wie hätte er in einer ſo wichtigen Angelegenheit mit einem falſchen Berichte hervortreten können, da die Ereigniſſe als kaum geſchehen noch in friſchem Andenken waren: hätte er nicht im Falle einer unwahren Darſtellung augenblicklichen Widerſpruch beſorgen müſſen, der von Seite der Kirche ſicher erfolgt wäre, da das Decret eine ſo weſentliche Neuerung enthielt und die Wirkungen der wichtigſten Kirchenſtrafe in ſo umfaſſender Weiſe beſchränkte? Aber von einem Widerſpruche gegen den Bericht Antonins findet ſich nirgends eine Spur. Er hatte um ſo mehr Urſache, ſich über die betreffenden Verhältniſſe genau zu unterrichten, als ſchon damals, wie er ſelbſt bemerkt, vielfach die Behauptung umhergetragen wurde, die Conſtitution ſei zwar auf dem Conſtanzer Concil proponirt, aber von demſelben, namentlich auf Betreiben der italieniſchen Nation, zurückgewieſen worden. Gerade dieſe Annahme iſt es, die Antoninus entſchieden beſtreitet, indem er ſich auf zwei in jeder Beziehung glaubwürdige Augenzeugen beruft, welche übereinſtimmend verſichert hätten, die Bulle ſei vom Concil und zwar von allen ſeinen Mitgliedern angenommen worden; auch die Pariſer Univerſität habe ſie acceptirt[1]). Wie hätte eine ſolche Behaup-

1) *Summa Theologica*, l. c.: „Duo *venerabiles viri famosi in vita et scientia*, quorum unus doctor in theologia, alter in jure et episcopus, scilicet dominus Nicolaus de Dinchelserbuhel, et dominus Andreas postea episcopus Posnaniensis in Polonia, *qui fuerunt praesentes in concilio Constantiensi*, ubi facta fuit dicta constitutio,

tung, da die Betheiligten großentheils noch lebten, aufgeſtellt werden können, wenn ſie nicht durchaus wahr geweſen wäre? Antoninus erwähnt noch einer andern Meinung, die damals vielfach Glauben gefunden und darin beſtanden habe, daß die Conſtitution zwar vom Concile oder dem Papſte ausgegangen ſei, aber nicht für immer, ſondern nur auf fünf Jahre, nämlich bis zum nächſten Concile, Gültigkeit gehabt haben ſolle. Auch dieß zieht er in den beſtimmteſten Ausdrücken in Abrede und beruft ſich auf den Cardinal Julian Cäſarini, der über dieſe Angelegenheit befragt die Antwort gegeben habe, daß das Conſtanzer Decret ſchon vom Augenblicke ſeiner Abfaſſung an beſtimmt geweſen ſei, für die ganze Kirche und für alle Zukunft zu gelten [1]. Martin V. ſelbſt habe ſich in dieſem Sinne geäußert: als der Biſchof Andreas von Poſen nach dem Concil von Siena, dem er angewohnt, nach Rom ſich begeben und in der Meinung, das Conſtanzer Decret gelte nur auf fünf Jahre, den Papſt gebeten habe, er möge ihm auf dem Wege der Gnade die Vergünſtigungen des Decretes für immer verleihen, ſei ihm von Martin ſelbſt geantwortet worden, daß es einer ſolchen Gnadenbezeugung nicht bedürfe, indem das Decret den Concordaten einverleibt ſei und er eingewilligt habe, daß es für alle Zukunft ge-

dixerunt *ipsam acceptatam ab omnibus* et perpetuam et unam de concordatis. *Magistri etiam universitatis Parisiensis* acceptaverunt ipsam constitutionem, quia in ea dicitur: *Omnibus Christi fidelibus.*"

1) L. c.: „Dominus Julianus auditor camerae Apostolicae vir jureperitus et famosus postmodum cardinalis effectus super hoc consultus dixit, tale indultum datum non solum Germanicis, *verum etiam omnibus christianis et de jure esse perpetuum*, quia ista est natura *constitutionis ipsius*, nisi revocetur. Non fuit autem revocata."

ſetzliche Gültigkeit habe [1]). — Wie richtig und wahr die Behauptung des hl. Antoninus ſei, beweist das ebengenannte Concordat der deutſchen Nation, das auf dem Concil von Conſtanz mit Martin V. abgeſchloſſen wurde und art. VII. das in Rede ſtehende Decret wörtlich in der Faſſung enthält [2]), in welcher Antoninus es mittheilt. Wie wäre dieß möglich, wenn Concil und Papſt dem Inhalte deſſelben nicht ſchon von Anfang an zugeſtimmt hätten? Man ſage nicht, es ſei urſprünglich zu Conſtanz verworfen, aber den Deutſchen endlich zugeſtanden worden, weil eben der Papſt ihrem Andringen nicht mehr habe widerſtehen können: es gelte alſo höchſtens für Deutſchland, nicht aber für die ganze Kirche. Eine derartige Vermuthung läßt ſich nicht mit einer einzigen hiſtoriſchen Thatſache unterſtützen, ſie widerſpricht den Zeugniſſen jener Männer, die Antoninus als Augenzeugen für ſeine Erzählung in Anſpruch nimmt und die ausdrücklich verſichern, die Conſtitution ſei für die ganze Kirche beſtimmt geweſen; außerdem wird jene Annahme noch durch den Umſtand ſehr unwahrſcheinlich gemacht, daß die damaligen Verhältniſſe, wenn den beſtehenden Uebelſtänden abgeholfen werden ſollte, ein

1) Dominus Andreas Posnani episcopus post celebratum concilium Senis, cui etiam interfuit, vadens ad curiam ad visitandum Martinum V. Papam, quum ipse putaret dictam constitutionem fuisse temporalem, scilicet per quinquennium tantum, et sic jam exspirasset, loquens cum Papa petivit ab eo, ut concederet sibi ex gratia uti tali sententia sive dispensatione, quam continebat illa constitutio. Respondit Papa: „*Vos scitis, illam esse unam de concordatis.*“ Et quum ipse episcopus quinquennialem esse objiceret, dixit Papa: „*Ego volo, quod semper duret.*“

2) *Von der Hardt*, Constantiense Concil. T. I. p. 1055 seqq. *Hartzheim*, Concil. German. T. V. p. 142 seqq.

Decret gerade mit dieſem Inhalte nothwendig machten: jene Verhältniſſe beſtanden aber nicht bloß in Deutſchland, ſondern überall, Papſt und Concil kannten dieſelben, ſie hatten den Willen, ihnen ein Ziel zu ſetzen, warum ſollten ſie es unterlaſſen haben, dasjenige Mittel zu ergreifen, das allein vollſtändig zum Ziele führte?

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß, obwohl das Decret, wie es vom hl. Antoninus überliefert wird, in den Synodalacten ſich nicht vorfindet, wir dennoch kein Recht haben, zu behaupten, es ſei überhaupt in Conſtanz nicht erlaſſen worden — weder vom Concil noch vom Papſte, vielmehr ſprechen alle Gründe für die Wahrheit der Erzählung Antonins. Hiemit gelangen wir zur zweiten Einwendung der Gegner, wornach daſſelbe, auch wenn es wirklich in Conſtanz entſtanden ſein ſollte, doch durch die nachfolgende Basler Conſtitution in rechtskräftiger Weiſe wieder aufgehoben worden ſei. Wir haben zur nähern Würdigung dieſes Einwandes nicht nöthig, darüber eine Unterſuchung anzuſtellen, ob das Basler Decret erlaſſen ſei noch bevor die Synode ſchismatiſch geworden und ob es die nachherige Beſtätigung des Papſtes wirklich erhalten habe, Fragen, die von den Canoniſten je nach der Stellung, die ſie zu der einen oder andern der beiden Conſtitutionen einnehmen, ſehr verſchieden beantwortet wurden: was hier allein entſcheidet und allen Zweifeln über Gültigkeit oder Ungültigkeit des Basler Decrets unbedingt ein Ziel ſetzt, iſt die Thatſache, daß daſſelbe, wie auch die gleichlautende Verfügung des Lateranconcils, niemals in der Kirche recipirt wurde, vielmehr erfreute ſich gleich von Anfang das Conſtanzer Decret der allgemeinen Zuſtimmung und alle nachfolgenden Verfügungen über unſern

Gegenſtand blieben völlig unbeachtet [1]; ſelbſt in Frankreich, wo doch der Basler Wortlaut in das Concordat aufgenommen worden war, brach ſich die Conſtanzer Conſtitution alsbald Bahn und fand allgemeine Anerkennung [2]. Sie hat durch Verjährung und Gewohnheit allein auf Gültigkeit Anſpruch zu machen, keiner der neuern Canoniſten zieht dieſelbe in Zweifel, Benedikt XIV. thut der Behauptung Fagnanis [3], daß das Conſtanzer Decret, wenn auch nicht durch das Basler, ſo doch durch das Laterานconcil aufgehoben worden ſei, mit den Worten Erwähnung: „doctrina ejus fere communiter rejecta est, cum *ubique moribus sit recepta* laudata (Martini V.) Constitutio: *ad evitanda*“ [4], und daß der heilige Stuhl noch in den neueſten Zeiten in Gemäßheit der Conſtanzer Bulle entſchieden habe, wird im unmittelbar Nachfolgenden dargethan werden. Der Grund der allgemeinen Reception derſelben iſt auch leicht aufzufinden: ſie allein beſeitigte in nachhaltiger Weiſe die beſtehenden Mißſtände und entſprach nach allen Seiten dem Zwecke, dem ſie dienen ſollte, während die Beſtimmungen des Basler und Lateranconcils an den Verhältniſſen, die die Strenge des alten Rechts herbeigeführt hatte, nur ſehr wenig änderten und den Zuſtand der Unſicherheit,

1) *Benedict.* XIV., De synodo dioeces. L. VI. c. 5. n. 2: „Quamvis per Canonem Concilii Constantiensis a Martino V. approbatum, qui incipit *Ad vitanda*, *quique in suo semper vigore permansit, non obstantibus contrariis subsequentibus Constitutionibus Conciliorum Basileensis et Lateranensis*, nonnihil relaxata fuerit disciplina etc.“

2) *Van-Espen*, Tract. de Censur. c. VII. §. 5. *Alterius*, l. c. p. 55.

3) *Comment.* ad c. 1 X de schismat. 5. 8. n. 55 seqq.

4) De synodo dioeces. L. XII. c. 5. n. 4.

der die Gewiſſen beängſtigte und beſeitigt werden ſollte, in der Hauptſache fortbeſtehen ließen [1]).

Wenn wir alſo an der Faſſung der Bulle feſthalten müſſen, die vom Conſtanzer Concil ausgegangen iſt und auch in das Concordat der deutſchen Nation aufgenommen wurde, ſo liegt uns jetzt ob, den Inhalt derſelben und die Art und Weiſe, wie ſie dem ältern Rechte derogirte, des Nähern auseinanderzuſetzen.

In erſter Linie ſpricht ſich die Conſtitution dahin aus, daß fernerhin Niemand mit einem Excommunicirten den Verkehr abzubrechen verpflichtet ſein ſolle, „nisi sententia vel censura fuerit lata contra personam certam a judice publicata vel denuntiata specialiter et expresse.“ Daraus folgt in Betreff der ipso jure eintretenden Excommunication, daß ſie das Verbot des Umgangs nur mehr dann in ſich ſchließe, wenn der Richter öffentlich und ſpeciell erklärt, dieſer oder jener habe das mit dem Banne bedrohte Vergehen wirklich begangen und ſei in Folge hievon in die Strafe der Excommunication verfallen. Während alſo das ältere Recht verlangte, daß Jeder den ipso facto Excommunicirten ſtrenge zu meiden habe, ſobald er auf irgend eine Weiſe, wenn auch nur ganz privatim, Kenntniß von der eingetretenen Strafe erlangt habe — und während aus dieſer Forderung bei Beurtheilung des jeweiligen Thatbeſtandes die beunruhigendſten Zweifel entſtanden, ob er

1) ***Suarez***, l. c. Disput. IX. sect. 2. n. 5: „Constitutio illa, prout ex Concilio Constantiensi refertur, ***utilissima est ad finem in eadem constitutione expressum***, scilicet ad vitanda scandala et sedandas timoratas conscientias: ***ergo cum ob eam causam communi consuetudine probata et recepta sit***, non est cur amplius restringatur.“

gemieden werden müſſe oder nicht, ob im erſtern Falle bei der Unſicherheit der ganzen Angelegenheit nicht die chriſtliche Liebe und Schonung, im letztern aber die beſtehenden Kirchengeſetze verletzt werden, beſtimmt nunmehr die Conſtitution Martins V., daß ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt, nur in den ganz evidenten Fällen, in welchen die Excommunication vom Richter ſpeciell bekannt gemacht worden, alſo ein Zweifel der angegebenen Art gar nicht mehr möglich iſt, der Verkehr gemieden werden müſſe, in allen andern aber ungeſtört fortgeſetzt werden dürfe. Daraus ergibt ſich von ſelbſt, daß der Umgang, ſolange keine richterliche Bekanntmachung erfolgte, vollſtändig geſtattet ſei, mag auch der Einzelne oder die Geſammtheit von dem Vorhandenſein des Vergehens und der deßhalb eingetretenen Excommunication noch ſo genaue Kenntniß haben — und wenn die Gloſſe [1]) die entgegengeſetzte Meinung zu vertheidigen ſucht, ſo liegt doch die eben ausgeſprochene Anſchauung in der Tendenz und dem Wortlaute der Conſtitution, weßwegen die letztere mit wenigen Ausnahmen allgemein in dieſem Sinne interpretirt wurde [2]). Von dem gleichen Standpunkte aus findet eine weitere Frage ihre genügende Löſung. Wenn der kirchliche Richter einer beſtimmt bezeichneten Perſon gegenüber erklärt, ſie ſolle, falls ſie dieß oder jenes thue, ipso facto excommunicirt ſein, ſo tritt im Falle des Ungehorſams die angedrohte Strafe factiſch zwar ein, aber Niemand iſt verpflichtet, den Gebannten auch zu meiden, denn das

1) Ad c. 21 X de sent. excomm. 5. 39 verb. *quisquis furtum.*
2) *Alterius*, l. c. p. 56.

Geſetz verlangt, um dieſe Wirkung herbeizuführen, daß die *sententia* vom Richter öffentlich bekannt gemacht worden ſei: im vorliegenden Falle aber liegt eine bloße öffentliche Androhung der Excommunication vor. Soll alſo der Betreffende auch gemieden werden, ſo iſt nöthig, daß der wegen Nichterfüllung der geſtellten Bedingung eingetretene Bann nachher vom Richter noch ſpeciell publicirt werde [1]). — Die Conſtitution Martins V. hat allgemeine Gültigkeit und iſt ein Beſtandtheil des gemeinen Rechts: es kann demgemäß kein kirchlicher Richter im Widerſpruch mit derſelben auf ein beſtimmtes Vergehen die ipso facto eintretende Excommunication ſetzen und damit die Forderung verbinden, es ſolle Jeder, der ſich deſſelben ſchuldig mache, augenblicklich gemieden werden, auch ohne daß vorher eine ſpecielle Publication erfolgt ſei. Mit dieſem Beiſatze hatte eine Synode von Salamanca über Diejenigen, welche ohne vorausgegangene Proclamation eine Ehe eingehen würden, die Excommunication verhängt und Benedikt XIV. bemerkt, daß die genannte Verordnung mit Rückſicht auf jenen Zuſatz als mit der Conſtitution *Ad vitanda* im Widerſpruch ſtehend keine verbindende Kraft habe [2]).

Was die vom Richter ausgehende *Excommunicatio*

---

1) *Suarez*, l. c. n. 10.

2) *De synodo dioeces.* L. XII. c. 5. n. 4: „At ejusmodi constitutio, quoad secundam sui partem, *sustineri minime potuit*, quoniam evitandos pronunciabat, qui, juxta canonicas sanctiones, evitandi nequaquam sunt: in celebri enim Extravaganti Martini V. incipien. *Ad evitanda*, edita in Concilio Constantiensi, evitandi decernuntur *solum excommunicati publice et nominatim denunciati*, ac publici et notorii clericorum percussores."

ferendae sententiae betrifft, ſo gelten ganz dieſelben Grundſätze: ſie verpflichtet erſt dann zum Abbrechen des Verkehrs, wenn die Sentenz öffentlich bekannt gemacht worden iſt. Während nach älterem Rechte die betreffende Verpflichtung auch vor erfolgter Publication für Jeden beſtand, der auf irgend eine Weiſe in Erfahrung gebracht hatte, dieſer oder jener ſei vor Gericht mit der Excommunication belegt worden, hat die Extravagante *Ad vitanda*, um jeden Zweifel für immer zu beſeitigen, jene Pflicht auch hier auf die ganz evidenten Fälle beſchränkt, in welchen eine ſpecielle richterliche Bekanntmachung vorliegt, in allen andern aber den Verkehr unbedingt freigegeben, ſelbſt wenn der Einzelne von dem Factum der Excommunication privatim hinreichende Kenntniß hat [1]). Um dieſe große Vergünſtigung an einem eclatanten Beiſpiele zu veranſchaulichen, ſagen die Canoniſten, daß der Pfarrer, der die richterliche Sentenz zum Zwecke der Publication bereits in Händen habe, alſo in authentiſcher Weiſe von der verhängten Excommunication unterrichtet ſei, mit dem Gebannten immer noch verkehren dürfe — und ihn erſt von dem Augenblicke an zu meiden verpflichtet ſei, in welchem er die Publication vollzogen habe, denn erſt mit der letztern ſei die Bedingung eingetreten, an welche Martin V. das Abbrechen des Verkehrs geknüpft habe [2]).

Dem Geſagten zufolge iſt ſowohl bei der Excommunicatio latae als ferendae sententiae der Gebannte erſt dann

1) Dieß iſt die allgemein recipirte Interpretation der Conſtanzer Bulle. *Van-Espen*, Jus Ecclesiast. P. III. tit. XI. c. 4. n. 17.

2) *Suarez*, l. c. n. 8 in fin.

zu meiden, wenn die Sentenz vorher vom Richter ſpeciell bekannt gemacht wurde: aber welcher Grad von Publicität wird erfordert, um die Gläubigen zum Abbrechen des Verkehrs zu verpflichten? Von Seiten des Richters iſt nöthig, daß er die Sentenz entweder beim öffentlichen Gottesdienſte in der Kirche, oder durch Anheften derſelben an den gewöhnlichen öffentlichen Orten, oder überhaupt durch Anwendung aller derjenigen Mittel bekannt machen laſſe, die nach der beſtehenden Ortsgewohnheit zur gültigen Publication richterlicher Erkenntniſſe für nöthig erachtet werden. — Der Name des Excommunicirten iſt jedesmal ausdrücklich anzuführen, oder, wenn dieß als unthunlich erſcheint, müſſen doch wenigſtens ſolche Umſtände und Merkmale namhaft gemacht werden, daß über die Perſon, die gemeint iſt, kein Zweifel obwalten kann [1]). Wenn die Sentenz Eine oder mehrere Perſonen mit Namen nennt, die andern aber nicht, z. B. wir excommuniciren den Petrus und ſeine Anhänger, Begünſtiger ꝛc., ſo ſind nur die mit Namen Aufgeführten zu meiden, nicht aber die Uebrigen, auch wenn ſie hinlänglich bekannt ſein ſollten, denn nur jene, nicht aber dieſe, ſind, wie die Extravagante ***Ad vitanda*** verlangt, ***specialiter et expresse*** zur öffentlichen Kenntniß gebracht worden. So hat in neueſter Zeit auch

1) In dieſer Weiſe lautete die Excommunicationsſentenz Pius' VII. gegen Napoleon: der Name war nicht ſpeciell genannt, aber die Perſon des Kaiſers ſo deutlich bezeichnet, daß weder er noch ſonſt Jemand über den wahren Inhalt und die eigentliche Bedeutung der Bulle in Ungewißheit war. Der Beweis für das Erſtere liegt darin, daß er die weitere Verbreitung der Bulle zu hindern ſuchte, das Letztere geht aus dem Enthuſiasmus hervor, mit welchem dieſelbe von den Völkern aufgenommen wurde.

der heilige Stuhl ausdrücklich entſchieden. Als über *Napoleon* die Excommunication ausgeſprochen war, handelte es ſich darum, ob die Gläubigen mit Denjenigen, die in der Bulle als „mandantes, fautores, consultores, adhaerentes etc.“ bezeichnet und mit derſelben Strafe belegt worden waren, den Umgang abzubrechen haben oder nicht: eine zu dieſem Zwecke eigens niedergeſetzte Congregation entſchied ſich für die verneinende Anſicht, „weil die Betreffenden nur mit allgemeinen Ausdrücken ohne ſpecielle Benennung eines Einzelnen in der Bulle erwähnt worden ſeien [1].“ — Dieß ſind die Regeln, welche bei der Publication von Seiten des *Richters* zu beobachten ſind: ſollen die *Gläubigen* verpflichtet ſein, ſich des Umgangs zu enthalten, ſo wird ihrerſeits erfordert, daß ſie durch eigene *Sinnenwahrnehmung* von der erfolgten Publication ſich überzeugten oder von derſelben doch *durch andere Perſonen in zuverläßiger Weiſe* die nöthige Kenntniß erhielten. Ein bloß unbeſtimmtes *Gerücht*, Dieſer oder Jener ſei als Excommunicirter öffentlich bekannt gemacht worden, reicht nicht hin, um in der angegebenen Richtung zu verpflichten, denn ſonſt würde derſelbe Zuſtand des Zweifels und der Unſicherheit, der durch die Conſtanzer Bulle beſeitigt werden ſollte, aufs Neue wieder herbeigeführt.

Von der allgemeinen Vergünſtigung, daß nur mehr *die* Excommunicirten gemieden zu werden brauchen, welche ſpeciell *publicirt* worden ſind, nimmt jedoch die Extravagante *Martins* V. Einen Fall aus, wenn ſie ſagt:

1) Neueſte Geſchichte der Kirche Chriſti. Aus dem Italieniſchen. Augsburg 1836. Bd. III. S. 493.

„salvo si quem pro sacrilega manuum injectione in clericum sententiam latam a canone adeo notorie constiterit incidisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari, nam a communione illius, *licet denuntiatus non fuerit*, volumus abstineri *juxta canonicas sanctiones*.“

In Betreff der Percussores clericorum ſoll alſo das ältere Recht inſoferne beſtehen bleiben, als ſie zu meiden ſind, ſobald die frevelhafte Handlung offenkundig und notoriſch iſt, ſo daß eine vorausgehende Publication nicht erfordert wird. Ueber den Grad der Notorietät enthält die Conſtitution zwei limitirende Beiſätze, die wohl zu beachten ſind. Nach dem erſten muß ſie ſo groß ſein, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari. Ein bloßes Gerücht, Dieſer oder Jener habe ſich des in Rede ſtehenden Vergehens ſchuldig gemacht, reicht alſo, auch wenn es noch ſo allgemein verbreitet ſein ſollte, nicht hin [1], um den Verkehr mit dem Betreffenden ſündhaft zu machen, ſondern es muß die That ſelbſt im Angeſichte des Volkes oder doch einer ſolchen Anzahl von Perſonen geſchehen ſein, daß anzunehmen iſt, ſie werde alsbald in glaubwürdiger Weiſe zur öffentlichen Kenntniß gelangen. Dann erſt liegt die geforderte Notorietas facti vor. Wie viele Perſonen zu dieſem Zwecke nöthig ſeien, läßt ſich durch eine allgemein gültige, auf alle Verhältniſſe anwendbare Regel nicht beſtimmen: es hängt dieß von den äußern Umſtänden, von dem Charakter der betreffenden Perſonen, von der Zeit, in welcher die Handlung vorfiel, von dem Orte ab, wo ſie begangen wurde, und es muß die Ent-

1) c. 8 X de cohabit. cleric. 3. 2.

ſcheidung, ob die vom Geſetze geforderte Notorietät wirklich vorliege, im ſpeciellen Falle dem klugen Ermeſſen des Einzelnen anheimgeſtellt bleiben [1]). Aber wie verhält es ſich mit den Augenzeugen, die bei der Percussio anweſend waren? Haben dieſe den Betreffenden *ſogleich* zu melden? — Wenn die Anzahl oder die ſonſtigen Eigenſchaften der Anweſenden vermuthen laſſen, daß durch ſie die That *alsbald* zur öffentlichen Kunde werde gebracht werden, ſo hat der einzelne Augenzeuge auch alsbald den Verkehr abzubrechen, denn das Factum fängt bereits an, die nöthige Notorietät zu erlangen und iſt wenigſtens im moraliſchen Sinne ſchon offenkundig geworden. Kann aber in Erwägung der obwaltenden Verhältniſſe mit Sicherheit angenommen werden, die anweſenden Perſonen werden ſchweigen und die Handlung nie zur allgemeinen Kenntniß gelangen, ſo ſind die Augenzeugen für jetzt und die Zukunft ebenſo wenig als Jene, die von der Angelegenheit gar nichts wiſſen, zum Abbrechen des Verkehres verpflichtet, denn derjenige Grad von Notorietät, den das Geſetz verlangt, — quod factum non possit aliqua tergiversatione celari — iſt weder jetzt vorhanden, noch wird er vorausſichtlich jemals eintreten. — Nach dem zweiten limitirenden Zuſatze muß die That ſo offenkundig ſein, quod aliquo suffragio non possit excusari, d. h. es muß allgemein bekannt ſein, daß ſie wirklich *in böſer Abſicht und mit Vorbedacht* verübt wurde, alſo in keiner Weiſe entſchuldigt werden könne. Herrſcht *darüber* ein Zweifel, ob der Betreffende ſich nicht etwa im Stande der Nothwehr befunden, oder ob er ſich nicht vielleicht in der Perſon getäuſcht und einen

1) *Suarez*, l. c. n. 11.

Kleriker mißhandelt habe, den er für einen Laien hielt ꝛc., ſo iſt Niemand verpflichtet, den Percussor zu meiden, die Verbindlichkeit hiezu tritt vielmehr nach dem Wortlaute der Conſtitution erſt dann ein, wenn allſeitig gewiß iſt, es ſtehe dem Verbrecher lediglich kein Entſchuldigungsgrund zur Seite. Aber eben um zu dieſer Gewißheit zu gelangen, iſt eine förmliche Unterſuchung des Thatbeſtandes und ein richterliches Erkenntniß nothwendig: rechnen wir noch hinzu, daß auch in Betreff des erſten Zuſatzes in der Regel nur der Richter wird entſcheiden können, ob die vom Geſetze geforderte Notorietät wirklich vorliege, ſo iſt leicht erſichtlich, daß die gegenüber den Percussores clericorum ſtatuirte Ausnahme nur in den ſeltenſten Fällen Platz greifen werde, daß vielmehr bei ihnen, wie bei allen andern Excommunicirten, eine richterliche Entſcheidung und die Bekanntmachung derſelben werde vorausgehen müſſen, um die Gläubigen zur Aufhebung des Umgangs wirklich zu verpflichten [1]).

Es iſt vielfach die Behauptung aufgeſtellt worden [2]), nicht bloß die Percussores clericorum, ſondern auch die Häretiker und Schismatiker ſeien von den Vergünſtigungen der Bulle *Ad vitanda* ausgeſchloſſen und müſſen, auch wenn ſie vorher nicht ſpeziell publicirt worden ſeien, dennoch gemieden werden, ſobald ihr Vergehen auf irgend eine Weiſe zur öffentlichen Kenntniß gelangt ſei. Allein in den Worten der Conſtitution ſelbſt findet ſich für dieſe Annahme nicht der geringſte Anhaltspunkt, ſie geſtattet vielmehr in ganz allgemeinen Ausdrücken das in Rede

1) ***Van-Espen***, Tract. de Censur. c. VII. §. 6.

2) ***Soto***, Comment. in quartum Sententiarum. Dist. XXV. quaest. I. art. 1. 3. ***Bellarmin.*** De Romano Pontifice, L. II. c. 30.

ſtehende Privilegium gegenüber von allen Excommunicirten — *cujuscunque* sententiae aut censurae ecclesiasticae ab homine vel a jure, mit alleiniger Ausnahme der Percussores clericorum: alſo ſind alle übrigen Excommunicirten, unter welche auch die Häretiker und Schismatiker gehören, nicht ausgeſchloſſen und wir werden die letztern unter die Beſtimmungen der Conſtitution mit um ſo größerm Rechte ſubſumiren, als für die Anwendung derſelben gegenüber von Häreſie und Schisma ganz dieſelben Gründe ſprechen, wie bei den andern Excommunicirten. Oder ſollten nicht auch bei ihnen Zweifel entſtehen können, ob Dieſer oder Jener wirklich ein Häretiker ꝛc. ſei oder nicht, ob er alſo gemieden werden müſſe oder nicht, — und wird es nicht auch hier zur Beruhigung und Erleichterung der Gewiſſen nöthig ſein, zu beſtimmen, daß der Verkehr nur in den ganz evidenten Fällen, wo ein öffentliches Erkenntniß des Richters vorliegt, aufzuheben ſei, in allen andern aber fortgeſetzt werden dürfe? Gerade die Erwägung, daß die Häretiker und Schismatiker unter demſelben Geſichtspunkte zu betrachten ſeien, wie alle übrigen Excommunicirten, hat vielleicht den Papſt Martin V. veranlaßt, in ſo allgemeinen Ausdrücken zu ſprechen und der Häretiker ꝛc. nicht ausdrücklich zu erwähnen, da es ſich ja von ſelbſt verſtand, ſie unter die Beſtimmungen der Bulle zu ſubſumiren. Zwar bemerkt Hr. Dr. Schöttl[1]), Martin V. habe bei Abfaſſung der Conſtitution vorherrſchend nur die Schismatiker, nicht aber die Häretiker im Auge gehabt und ſeine In-

1) In der trefflichen Schrift: Die gegenſeitige Gemeinſchaft in Kulthandlungen zwiſchen Katholiken und Akatholiken. Regensburg, 1853. S. 47 ff.

tention ſei nicht dahin gegangen, den Verkehr mit den letztern zu erleichtern, weil es damals überhaupt keine Häretiker, die der Kirche als conſiſtente Maſſe gegenübergeſtanden wären, gegeben habe. Die Bulle müſſe nach den Verhältniſſen, unter deren Einfluß ſie entſtanden ſei, beurtheilt werden, könne ſich alſo zunächſt nicht auf die Häretiker beziehen: wenn man ſich für unſere Verhältniſſe auf ſie berufe, ſo ſei dieß eine bloß doctrinelle Anwendung derſelben und es müſſe immer noch der kirchlichen Auctorität überlaſſen bleiben, die Beziehungen der Gläubigen zu den Häretikern quoad communicationem in sacris et extra in definitiver Weiſe zu regeln. — Allein in erſter Linie handelt es ſich bei Beurtheilung eines Geſetzes nicht darum, von welchen perſönlichen Anſchauungen und Rückſichten der Geſetzgeber etwa geleitet geweſen ſei, ſondern darauf kommt es an, was er öffentlich als Motiv ſeiner geſetzlichen Anordnungen namhaft macht. Die Bulle ſelbſt aber ſagt, ſie ſei erlaſſen worden ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt: dieſer Grund muß in Betreff der Häretiker ebenſo gut geltend gemacht werden, wie bei andern Excommunicirten, — darum hat ſie das Geſetz poſitiv nicht ausgeſchloſſen, mithin ſind auch wir nicht berechtigt, ſie auszuſchließen. — Wenn wir ſodann auch zugeben, das Augenmerk Martins V. ſei bei Erlaſſung der Bulle vorherrſchend auf das Schisma gerichtet geweſen, ſo hatte doch der Papſt auf dem Concil von Conſtanz immerhin noch Gründe genug, auch die Häretiker in den Kreis ſeiner Erwägungen zu ziehen: die Wicliffiten hatten in England zahlreichen Anhang, Hus und Hieronymus von Prag waren kurz vorher am Sitze des Concils gleichſam unter den Augen des Papſtes ver-

brannt worden, der Fanatismus der Secte, ſowie der Charakter des Volkes, dem ſie angehörte, ließen nicht erwarten, ſie werde alsbald ihr Ende finden. Wir werden demgemäß, „ohne Martin V. zum Propheten zu machen", annehmen dürfen, er habe bei Abfaſſung der Bulle nicht allein die Schismatiker, ſondern auch die Häretiker im Auge gehabt. Aber auch ganz abgeſehen von dieſen Verhältniſſen und vorausgeſetzt, Martin habe nicht für nöthig erachtet, auch den Häretikern ſeine Aufmerkſamkeit zuzuwenden, ſo enthält die Bulle jedenfalls eine Vergünſtigung für die Gläubigen, die an Ausdehnung und Bedeutung gewann, wenn ſie auch den Häretikern gegenüber in Anwendung gebracht wurde. Nun aber iſt es ein allgemeiner Grundſatz des Rechts, daß Vergünſtigungen, ſoweit immer der Wortlaut des Geſetzes es geſtattet, ausgedehnt werden dürfen [1]), mithin würden die Gläubigen die Grenzen ihrer Befugniß nicht überſchritten haben, wenn ſie die Extravagante *Ad vitanda* auch auf die Häretiker angewendet hätten, da der Wortlaut derſelben einer derartigen Interpretation nicht im Geringſten entgegenſteht. In der That auch wurde ſie practiſch immer in dieſem Sinne aufgefaßt: ſeit Jahrhunderten leben und verkehren die Katholiken Deutſchlands mit ihren akatholiſchen Mitbürgern in der freieſten Weiſe und nie iſt von Seiten der Kirche hiegegen Widerſpruch erhoben oder vor dieſer Praxis wenigſtens gewarnt worden, was nicht möglich wäre, wenn das ältere Recht noch beſtünde und die Conſtanzer Bulle in dieſer Richtung nichts geändert hätte. Man könnte geltend machen,

1) c. 15 de regul. jur. VI. 5. 12: „Odia restringi, et *favores convenit ampliari.*"

daß aus jenem Schweigen der Kirche auf ihre Zuſtimmung nicht geſchloſſen werden dürfe, da ſie daſſelbe nur deßwegen beobachte, weil die nun einmal beſtehenden Verhältniſſe eine ſtrenge Anwendung des Rechtes unmöglich machen, allein hiegegen ſpricht der Umſtand, daß die angeſehenſten ihrer Canoniſten die Befugniß der Gläubigen, mit den nicht denuncirten Häretikern zu verkehren, allgemein anerkennen und dieſelbe gerade aus der Bulle *Ad vitanda* ableiten. So ſagt Benedict XIV. ausdrücklich[1]): „Quamvis per Canonem Concilii Constantiensis a Martino V. approbatum, qui incipit *Ad evitanda*, ... nonnihil relaxata fuerit disciplina in eo, quod pertinet *ad conversandum, atque etiam in Divinis communicandum cum haereticis, qui tolerantur et expresse denunciati non sunt tamquam vitandi*, non idcirco tamen arbitrari debent Catholici etc.“ — In Erwägung all dieſer Umſtände glauben wir annehmen zu dürfen, daß der Verkehr mit den Häretikern, wie er heutzutage allgemein beſteht, nicht auf einer bloß doctrinellen Anwendung der Conſtanzer Bulle beruhe und daß eine definitive Regelung dieſer Angelegenheit nicht erſt zu erwarten ſei, ſondern daß ſie in der Conſtitution *Ad vitanda* bereits vorliege und jener Verkehr nichts Anderes ſei, als die Ausübung eines Rechtes, das Martin V. den Gläubigen einräumte.

Für das richtige Verſtändniß der Conſtanzer Bulle ſind fernerhin die Eingangsworte derſelben von der größten Wichtigkeit und müſſen bei der Frage nach Ausdehnung und Anwendbarkeit der dort gemachten Conceſſionen ſorg-

---

1) De synodo dioeces. L. VI. c. 5. n 2. Cfr. *Devoti*, Institution. Can. L. IV. tit. XVIII. §. 11.

fältig in Betracht gezogen werden. Der Papſt ſagt in dieſer Richtung: Ad vitanda scandala et multa pericula, quae conscientiis timoratis contingere possunt, *Christi fidelibus* tenore praesentium *misericorditer indulgemus* etc." Die Beſtimmungen der Bulle ſind alſo unter dem Geſichtspunkte eines Indultes, einer Gnadenbezeugung aufzufaſſen — und zwar iſt dieſelbe nur den Gläubigen eingeräumt werden, nur ihnen will eine Gewiſſenserleichterung gewährt und nur ihnen geſtattet werden, mit den Excommunicirten, die nicht ſpeciell bekannt gemacht wurden, den Verkehr fortzuſetzen, dieſen ſelbſt aber ſoll dadurch nicht die geringſte Vergünſtigung zu Theil werden und für ſie das ältere Recht, wornach ſie ihrerſeits von jedem Umgang mit den Gläubigen ſich fernzuhalten haben, unverändert fortbeſtehen. Dieſe Tendenz des Geſetzgebers iſt in der Faſſung des Basler und Lateranenſiſchen Decretes noch deutlicher in den Schlußworten deſſelben ausgeſprochen: „Per hoc tamen ejusmodi excommunicatos, suspensos et interdictos seu prohibitos *non intendimus in aliquo relevare, nec eis quomodolibet suffragari.*" Obwohl dieſer Zuſatz in der Conſtanzer Bulle ſich nicht findet, ſo liegt er doch, wie die Canoniſten übereinſtimmend bemerken [1]), in den Worten derſelben: „Christi fidelibus misericorditer indulgemus," — und daß ſie gleich anfangs in dieſem Sinne aufgefaßt wurden, bezeugt Antoninus, wenn er ſagt [2]): „Nec per Constitutionem Constantiae factam *tollitur, quin ipse excommunicatus debeat se subtrahere a communione* fidelium in divinis," was nicht behauptet

1) *Suarez*, l. c. n 15.

2) *Summa Theolog.* l. c. c. II. §. 2.

werden könnte, wenn die Vergünſtigungen der Conſtitution beiden Theilen, den Excommunicirten wie den Gläubigen, gleichmäßig eingeräumt worden wären. — Aus dem Umſtande, daß nur den Gläubigen ein Zugeſtändniß gemacht werden wollte, ergibt ſich ſodann als weitere Conſequenz, daß dieſelben mit den nicht ſpeciell genannten Excommunicirten umgehen können, aber nicht müſſen und daß die letztern die Fortſetzung des Verkehrs ihrerſeits nicht als ein Recht beanſpruchen dürfen.

Endlich fügen wir noch die Bemerkung bei, daß ſich in Folge der oft genannten Bulle ein neuer Sprachgebrauch gebildet hat. Seit dem Conſtanzer Concil zerfallen die Excommunicirten in zwei Claſſen: in ſolche, die nicht ſpeciell publicirt wurden und mit welchen der Umgang geſtattet und in ſolche, deren Excommunication vom Richter bekannt gemacht worden iſt und die von den Gläubigen gemieden werden müſſen. Jene bezeichnen die Canoniſten als Excommunicati *tolerati*, dieſe als Excommunicati *non tolerati* sive *vitandi*, ein Sprachgebrauch, der noch heute in allgemeiner Uebung iſt. Der Erſte, der ſich desſelben bediente, iſt unſeres Wiſſens Dominicus Soto [1]).

Nachdem wir nun über die berühmte Extravagante *Ad vitanda* das Nöthige beigebracht haben, kehren wir zu unſerer urſprünglichen Frage zurück, ob das Verbot des öffentlichen Gebetes und der Darbringung des hl. Meßopfers auf alle Excommunicirten ohne Unterſchied, die tolerati wie vitandi, ſich erſtrecke oder ob nur die letztern darunter begriffen ſeien? Eine ziemliche Anzahl von Rechts-

1) *Comment.* in quartum Sentent. Dist. I. quaest. V. art. 6. proposit. 7.

lehrern und Moraliſten [1]) vertreten die Anſicht, daß allerdings die Excommunicati vitandi unbedingt von den genannten kirchlichen Wohlthaten ausgeſchloſſen ſeien, dagegen dürfe für die tolerati ohne Bedenken öffentlich gebetet und das hl. Meßopfer dargebracht werden. Dieß folge ſchon aus dem Wortlaute der Bulle, denn ſie geſtatte den Umgang mit den nicht ſpeciell Excommunicirten „in sacramentorum administratione et receptione *aut aliis quibuscunque divinis*": der letztere allgemeine Ausdruck laſſe ſich ſehr gut auf die kirchlichen Gebete ꝛc. beziehen und dieß um ſo mehr, als die Gnaden- und Gunſtbezeugungen der Bulle nach dem bekannten Satze — favores convenit ampliari — ſoweit als nur immer möglich ausgedehnt werden dürfen. Ferner ergebe ſich die Richtigkeit der aufgeſtellten Anſicht aus dem Umſtande, daß das kirchliche Begräbniß den Excommunicatis toleratis geſtattet ſei: bei demſelben bilden die betreffenden kirchlichen Gebete die Hauptſache und wo es gewährt werde, geſchehe es um dieſer Gebete willen, mithin müſſe es erlaubt ſein, für dieſe Claſſe von Excommunicirten zu beten, weil ja ſonſt die Einräumung des Begräbniſſes für ſie gar keinen Sinn hätte. — Außerdem geſtatte die Kirche das Gebet für Heiden und Ungläubige, die doch nie zu ihren Gliedern gehörten: um ſo mehr müſſe es daher erlaubt ſein für die Excommunicati tolerati zu beten, die mit dem Leibe der Kirche immerhin noch in einer gewiſſen Verbindung ſtehen. — Endlich bete die Kirche im Officium des heiligen Charfreitags öffentlich

1) *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 36. ad dub. secund. — und die bei *Tournely*, Curs. Theolog. Tract. de Censur. P. II. c. I. sect. 1 genannten Autoren.

für Häretiker und Schismatiker, die als ſolche zu den Excommunicirten gehören: was aber die Kirche ſelbſt thue, könne ſie Andern nicht verbieten, mithin ſei das Gebet ꝛc. für die **Excommunicati tolerati** erlaubt.

Aber ſo einleuchtend dieſe Argumente auf den erſten Anblick zu ſein ſcheinen, ſo glauben wir doch an der entgegengeſetzten Meinung [1]), wornach auch die **tolerati** vom öffentlichen Gebete ꝛc. ausgeſchloſſen ſind, feſthalten zu müſſen. Denn

1) die Conſtitution *Ad vitanda*, auf welche hier Alles ankommt, wollte den Excommunicirten in keiner Weiſe irgendwelche Vergünſtigung einräumen, für ſie ſollte vielmehr die ganze Strenge des alten Rechts beſtehen bleiben: nun aber würde die Theilnahme an dem öffentlichen Gebete ꝛc. eine ſehr große Vergünſtigung in ſich ſchließen und die ältere Geſetzgebung zu Gunſten der Excommunicirten bedeutend geändert werden, mithin kann die Conſtitution unmöglich in dieſem Sinne interpretirt werden.

2) Die Wirkungen der ſchwerſten Kirchenſtrafe würden durch jene Annahme auf ein Minimum reducirt. Denn wenn in allen andern Dingen der Umgang mit den nicht ſpeciell Excommunicirten geſetzlich geſtattet iſt, worin ſoll dann noch die Strafe beſtehen, wenn ſie auch an den öffentlichen Gebeten ꝛc. Antheil haben und wo es ſich um kirchliche Wohlthaten handelt, den Gläubigen völlig gleichgeſtellt werden? Auch die **tolerati** ſind immerhin im vollen Sinne des Wortes Excommunicirte: wäre es nun nicht ein

---

1) ***Covarruvias***, Alma mater. I. §. VI. n. 4. ***Bellarmin.*** De acrific. Missae, L. II. c. 6. ***Avila***, De Censur. P. II. c. 6. disput. 9. dub. 6. ***Suarez***, l. c. n. 16 seqq. ***Tournely***, l. c.

innerer Widerſpruch, Jemanden aus der Gemeinſchaft der Kirche auszuſchließen und ihn dennoch an allen ihren Wohlthaten theilnehmen zu laſſen?

3) Den Gläubigen würde ſchweres Aergerniß gegeben und ihre Achtung vor den kirchlichen Cenſuren müßte ſehr herabgedrückt werden, wenn für notoriſche Sünder, die wegen ihrer Vergehen offenkundig in der Excommunication ſich befinden, in der Kirche nach wie vor öffentlich gebetet und das hl. Meßopfer dargebracht werden dürfte.

Dieſe Erwägungen ſind nicht geeignet, zu Gunſten der mildern Anſicht zu ſtimmen, — ſie hat nun einmal im Geſetze keinen Anhaltspunkt und practiſch würde durch ſie die öffentliche Kirchendisciplin in einem ihrer wichtigſten Theile faſt zur Bedeutungsloſigkeit herabſinken. Aber auch die Gründe, welche für ſie geltend gemacht werden, ſind keineswegs von großem Belange. Die Worte der Bulle: in aliis quibuscunque divinis können nicht wohl auf das kirchliche Gebet und die Darbringung des hl. Meßopfers bezogen werden, denn ihre Verbindung mit dem unmittelbar vorausgehenden „in sacramentorum administratione vel receptione“ zeigen deutlich, daß der Verkehr nur in äußeren kirchlichen Handlungen geſtattet werden wolle, daß alſo auch die quaecunque divina nur auf äußere Acte gedeutet werden dürfen, wie denn auch die Canoniſten beinahe übereinſtimmend die Anhörung der hl. Meſſe, die Theilnahme an öffentlichen Proceſſionen ꝛc. darunter verſtehen. Von einer Ausdehnung der in der Bulle gegebenen Vergünſtigungen kann hier keine Rede ſein, denn dieſe ſind lediglich den Gläubigen gewährt, und nicht den Excommunicirten, eine Ausdehnung derſelben kann alſo bloß den Gläubigen gegenüber gerechtfertigt ſein, nicht aber

bei den Excommunicirten, die im vorliegenden Falle aus der Amplification allein Nutzen ziehen würden. Was ſodann den Schluß betrifft, das kirchliche Begräbniß werde hauptſächlich wegen der mit ihm verbundenen Gebete geſtattet, beide ſeien immer mit einander verbunden, mithin müſſe, da die Excommunicati tolerati kirchlich beerdigt werden dürfen, geſtattet ſein, öffentlich für ſie zu beten und das hl. Meßopfer öffentlich darzubringen, ſo iſt der Oberſatz durchaus unrichtig, denn die kirchliche Geſetzgebung macht auch Fälle namhaft, in welchen das Begräbniß geſtattet, aber die öffentlichen Gebete ꝛc. unterſagt ſind. Innocenz III. erlaubt für die Zeit des Interdictes, daß die Cleriker, die daſſelbe beobachtet haben, in geweihter Erde begraben werden dürfen, jedoch habe dieß ganz in der Stille, ohne Glockengeläute und mit Unterlaſſung aller Feierlichkeiten zu geſchehen [1]), unter welche doch in erſter Linie die gewöhnlichen kirchlichen Gebete und Geſänge ꝛc. zu rechnen ſind. In demſelben Sinne geſtattet Eugen III. den Kirchenräubern, welche reumüthig geſtorben ſeien, das kirchliche Begräbniß, aber mit dem Zuſatze, daß kein Cleriker bei demſelben anweſend ſein oder für den Verſtorbenen ein Meßſtipendium annehmen dürfe [2]). — Es gibt alſo Fälle, in welchen die Beerdigung geſtattet, das öffentliche Gebet aber unterſagt iſt und gerade zu ihnen gehört auch das

1) c. 11 X de poenitent. 5. 38: „concedimus ex gratia, ut clerici decedentes, qui tamen servaverint interdictum, in coemeterio ecclesiae, *sine campanarum pulsatione*, *cessantibus sollemnitatibus omnibus*, *cum silentio tumulentur.*“

2) c. 2 X de raptor. 5. 17: „de peccato contrito viaticum non negetur, ita tamen, *ut nullus clericorum sepulturae illius intersit, nec ejus eleemosynam praesumat accipere.*“

Begräbniß der Excommunicati tolerati: die Beiſetzung ihrer Leiche in geweihter Erde iſt im Sinne der Bulle *Ad vitanda* nicht ihnen eingeräumt, ſondern den zurückgebliebenen Gläubigen, dieſen will damit eine Gnade oder Gunſt bezeugt werden [1]). Die nämliche Rückſicht läßt ſich aber nicht auch für das kirchliche Gebet beim Begräbniſſe geltend machen, denn dieſes gereicht nicht zum Vortheil der Lebenden, ſondern ausſchließlich zum Nutzen des verſtorbenen Excommunicirten, es muß alſo, da die Conſtanzer Bulle den Letztern nichts einräumen wollte, unterlaſſen werden. Hieraus iſt erſichtlich, wie unberechtigt die Schlußfolgerung ſei, daß, da die Excommunicati tolerati kirchlich beerdigt werden dürfen, die Gläubigen überhaupt das Recht haben, für ſie öffentlich zu beten und das hl. Opfer darzubringen. — Aus dem Umſtande ferner, daß die Kirche das Gebet für Heiden und Ungläubige erlaubt, folgt nicht, daß es auch für die Excommunicirten geſtattet ſei, denn zwiſchen beiden beſteht ein großer Unterſchied: wenn die Kirche für die Erſtern betet, ſo erfüllt ſie lediglich eine Pflicht der allgemeinen Nächſtenliebe, die nach der Lehre des Apoſtels [2]) Niemanden vom Gebete ausſchließen ſoll und unter dieſem Geſichtspunkte wäre auch das Gebet für die Excommunicirten an ſich vollſtändig erlaubt, aber die Kirche hat es unterſagt, um ſie durch Entziehung aller geiſtigen Wohlthaten zur Buße und Rückkehr um ſo nachdrücklicher zu veranlaſſen. Während alſo die chriſtliche Liebe das Gebet für die Ungläubigen geſtattet, iſt es dieſelbe Liebe, die es

1) c. 22. C. XIII. q. 2: „Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis *vivorum solatia* sunt, quam *subsidia mortuorum*."

2) I Timoth. II. 1 ff.

für die Excommunicirten verbietet. — Daß endlich die Kirche am hl. Charfreitage für Häretiker und Schismatiker, alſo für Excommunicirte öffentlich bete, hat ſeine Richtigkeit: ſie will an dieſem großen Tage, an welchem der Erlöſer für Alle am Kreuze geſtorben, Niemanden von dem Gebete, daß Gott Alle zur Erkenntniß der Wahrheit führen möge, ausſchließen; aber ihr Gebet für die Excommunicirten iſt auf dieſen Tag beſchränkt und findet ſich an keinem andern des ganzen Jahres, — es iſt eine Ausnahme, die die Regel bekräftigt, daß ordentlicher Weiſe das Gebet für Excommunicirte unterſagt ſei. Wie wenig die Kirche daſſelbe billige, geht auch, wie die Väter bemerken [1]), daraus hervor, daß ſie ſelbſt am Charfreitage für die Excommunicirten nicht direct und mit Nennung ihres Namens betet, ſondern nur indirect, inſoferne ſie unter den Häretikern und Schismatikern mitinbegriffen ſind.

Dem Geſagten zufolge müſſen wir an der Anſicht feſthalten, daß ſowohl die Excommunicati vitandi als auch die tolerati von den öffentlichen Gebeten und der Darbringung des hl. Meßopfers ausgeſchloſſen ſeien. Als einfache Conſequenz dieſes Satzes ergibt ſich, daß das gewöhnliche Kirchengebet für den Patron und die Erwähnung des Biſchofs im Canon der hl. Meſſe hinwegzulaſſen ſei, ſobald der eine oder andere notoriſch in der Excommunication ſich befindet, ſei es als toleratus oder vitandus. In derſelben

---

1) *S. Bernard.* De grad. Humilit. c. XXII: „Viderint in quanto periculo sint, pro quibus Ecclesia palam orare non audet, quae fidenter etiam pro Judaeis, pro Haereticis, pro Gentibus orat. Quum enim in Parasceve *nominatim* oretur pro quibuslibet malis, *nulla tamen mentio fit pro Excommunicatis.*“

Weiſe und aus denſelben Gründen iſt das öffentliche Gebet und die Darbringung des hl. Meßopfers für Akatholiken unterſagt, denn ſie gehören zu den Excommunicatis toleratis. Nur in Betreff des Landesfürſten, ſowohl des katholiſchen, wenn er excommunicirt iſt, als des akatholiſchen geſtattet die Kirche eine Ausnahme: ſie betet für denſelben beim öffentlichen Gottesdienſte und bringt für ihn an gewiſſen feſtlichen Tagen das hl. Meßopfer dar, denn ſolange der Landesfürſt am Leben iſt, tritt er der Kirche nicht als bloße Perſon gegenüber, ſondern es kommt vor Allem ſeine Stellung als Regent des Landes in Betracht, das Wohl des einen und andern kann nicht getrennt werden, das Gebet für den Landesherrn iſt zugleich ein Gebet für den Staat und umgekehrt. Wenn alſo die Kirche ihre patriotiſchen Pflichten gegen den Staat, die ihr ſo gut obliegen wie dem einzelnen Unterthanen, getreulich erfüllt, wenn ſie für den Regenten und ſeine Regierung die Gnade und den Schutz Gottes erfleht, ſo handelt es ſich nicht um die Perſon, welche die Trägerin der Regentenwürde iſt und es muß in dieſem Punkte gleichgültig ſein, welche perſönliche Stellung dieſelbe zur Kirche einnehme. Dieſe ihre Unterthanenpflicht hat ſie von jeher auch gegen ganz heidniſche und offen häretiſche Fürſten [1]) erfüllt, ſie erfüllt ſie noch heute gegenüber den akatholiſchen Regenten in den Ländern, wo ſolche ſich finden und der heilige Stuhl hat gegen dieſe Praxis niemals auch nur die leiſeſte Einſprache erhoben. In einem ganz andern Verhältniſſe dagegen ſteht der bereits verſtorbene Landesfürſt zur Kirche: er er-

1) Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. IV. 2r Thl. Anhang, S. 1—214.

ſcheint nicht mehr als der Träger der Staatsgewalt, für deren Gedeihen ſie betet, ſondern lediglich als Perſon. Da nun aber die Kirche nur für jene Todten ihre Gebete und das hl. Opfer darbringen kann, die in ihrer Gemeinſchaft abgeſchieden ſind, ſo hat der akatholiſche Regent ebenſowenig Anſpruch auf dieſe Wohlthaten, als der katholiſche, der in der über ihn verhängten Excommunication verharrend und ohne ſich mit der Kirche verſöhnt zu haben, aus dem Leben ſchied. Dieſe Anſchauung liegt in der Natur der Sache, die kirchliche Geſetzgebung kann von derſelben nicht abgehen, ſolange ſie auf Conſequenz Anſpruch machen will, nie war die Praxis eine andere und noch aus den neueſten Zeiten liegen über dieſen Punkt ausdrückliche Verbote des heiligen Stuhles vor [1]).

Nach den bisherigen Auseinanderſetzungen iſt es den Mitgliedern und Dienern der Kirche unterſagt, für die Excommunicirten öffentlich zu beten oder das hl. Meßopfer für ſie darzubringen, ſolange ſie in ihrer Sünde und Unbußfertigkeit verharren: aber wie verhält es ſich mit denjenigen, die ihr Vergehen aufrichtig bereuen und für daſſelbe Buße thun, auch von der Excommunication abſolvirt zu werden wünſchen, aber wegen irgend eines äußern Hinderniſſes die Losſprechung factiſch nicht erlangen können? Iſt ein Solcher durch ſeine Reue und Buße nicht mit der Kirche innerlich verſöhnt und vereinigt: ſollte er alſo nicht wenigſtens innerlich an ihren Wohlthaten Antheil haben und Diejenigen äußerlich für ihn beten und das

1) Vgl. das Breve Gregors XVI. an den Biſchof von Augsburg v. 13. Februar 1842 und an den Abt von Scheyern v. 9. Juli deſſ. J. bei Probſt, Exequien, S. 148 f. und in der Berliner allg. Kirchenzeitung. 1852. Nr. 60.

hl. Opfer darbringen dürfen, die von ſeiner Sinnesänderung hinreichend Kenntniß haben? Die Kirche hatte ihn aus der Gemeinſchaft der Gläubigen ausgeſchloſſen, weil er ihr Feind und ein widerſpenſtiger Verächter ihrer Gebote war: nun aber hat er aufgehört, dieß zu ſein und ſoviel in ſeinen Kräften ſtand, Genugthuung geleiſtet, — ſollte angenommen werden dürfen, daß die milde und ſorgliche Mutter ihn auch jetzt noch von ihren geiſtigen Wohlthaten ausgeſchloſſen, auch jetzt noch wie einen Feind und Verächter behandelt wiſſen wolle — einzig deßwegen, weil er ohne ſeine Schuld die äußerliche Abſolution noch nicht erlangen konnte? Er iſt im Innern mit Gott verſöhnt und ſeiner Gnade theilhaftig, er iſt innerlich wieder ein lebendiges Glied am Leibe Chriſti: ſollte er nicht auch, wie alle andern Glieder, an den Gnaden theilhaben, die aus der Verbindung mit dieſem Leibe dem Einzelnen zufließen? [1]) — Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er innerlich an den Fürbitten der Heiligen, an den guten Werken und Gebeten der Gläubigen, die ſie für die Mitglieder der Kirche verrichten, an den Gnaden des hl. Meßopfers, ſofern dieſe allen Gläubigen zugewendet werden, Antheil habe, aber daraus folgt keineswegs, daß auch äußerlich und öffentlich im Namen der Kirche ſpeciell für ihn gebetet oder geopfert werden dürfe. Denn die Excommunication als äußere Strafe wird nicht durch innere Reue und Buße aufgehoben, ſondern einzig und allein durch die Abſolution des competenten Kirchenobern; ſolange dieſe nicht erfolgt iſt, bleibt

---

1) *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 18. 36. *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 4. *Avila*, De Censur. II. c. VI. disput. 4. dub. 2.

der Betreffende factiſch und quoad forum externum allen Wirkungen des Bannes unterworfen, alſo auch der Ausſchließung von den öffentlichen Gebeten und der Darbringung des hl. Opfers. Wie die Excommunication durch den Richter ausgeſprochen wurde, ſo kann wiederum nur er ſie heben; — könnten ihre Wirkungen durch innere Reue beſeitigt werden, ſo wäre die Aufhebung der Strafe dem Privaturtheile des Einzelnen anheimgegeben und die öffentliche Disciplin der ſubjectiven Willkür überantwortet, der böswilligen Umgehung und der Täuſchung großer Vorſchub geleiſtet. Das Verbot, für reumüthige Excommunicirte öffentlich zu beten und zu opfern, iſt, wenn überhaupt in der Kirche eine feſte und einheitliche Disciplin herrſchen ſoll, eine Nothwendigkeit [1]) und ebendeßhalb hat ſich auch die Geſetzgebung ausdrücklich für dieſe ſtrengere Anſicht ausgeſprochen. Innocenz III. hat in Betreff der Excommunicirten, die im Tode unzweideutige Zeichen der Buße gegeben, aber ohne die Abſolution empfangen zu haben aus dieſem Leben giengen, dahin entſchieden, daß ſie vor Gott als Losgeſprochene gelten mögen, nicht aber vor dem Forum der Kirche: bevor ſie alſo nicht der Gnade der Abſolution theilhaftig geworden, dürfe für ſie weder gebetet noch das hl. Meßopfer dargebracht werden [2]).

Wenn der Prieſter die genannten heiligen Dienſtreichungen für einen ſolchen Excommunicirten im Widerſpruche mit dem kirchlichen Geſetze wirklich verrichtet, ſo macht er ſich ohne Zweifel einer ſchweren Sünde ſchuldig:

---

1) *Soto*, l. c. Dist. XXII. quaest. 1. *Suarez*, l. c. sect. 2. n. 1 seqq. *Tournely*, l. c.

2) c. 28. 38 X de sentent. excommun. 5. 39.

da aber nicht alle kirchlichen Handlungen, die unerlaubt und für Denjenigen, der ſie vornimmt, ſündhaft ſind, zugleich auch aller Wirkungen entbehren, ſo kann in dem vorliegenden Falle die Frage entſtehen, ob die Darbringung des hl. Meßopfers und die Verrichtung der kirchlichen Gebete gültig ſeien und die ihnen ſonſt innewohnenden Gnaden dem reumüthigen, aber ohne ſein Verſchulden noch nicht freigeſprochenen Excommunicirten wirklich zu gute kommen? — Was das hl. Opfer betrifft, ſo äußert es, obwohl der Prieſter durch die Darbringung deſſelben ſich verſündigt, für den Excommunicirten, wenn er, wie vorausgeſetzt wird, vermöge ſeiner innern Disposition würdig iſt, ungeſchmälert ſeine volle Kraft, denn es wirkt ex opere operato, die von Chriſtus in daſſelbe niedergelegte Gnade erweist ſich unmittelbar und Jedem gegenüber thätig, dem ſie geſpendet wird, — die Kirche kann an dieſem auf göttlicher Anordnung beruhenden Verhältniſſe nichts ändern und ihr Verbot berührt es nicht. Wie der Prieſter, der gegen die Vorſchrift der Kirche die Sacramente ſpendet, eine Sünde begeht, dieſe ſelbſt aber für Denjenigen, der ſie würdig empfängt, gültig und wirkſam ſind, gerade ſo verhält es ſich beim hl. Meßopfer. — Dagegen beruhen die öffentlichen liturgiſchen Gebete auf der Anordnung der Kirche, in ihrem Namen und Auftrage werden ſie vom Prieſter verrichtet und ſchöpfen ihre Kraft und Wirkſamkeit aus der Intention der Kirche. Werden ſie alſo einem Excommunicirten zugewendet, ſo nützen ſie ihm nichts, denn es ſteht dieſer Application das Verbot der Kirche entgegen, es fehlt ihre Intention, der Prieſter handelt gegen ihren Willen, mithin auch nicht mehr in ihrem Namen. Daß einem ſolchen Gebete wenigſtens ſoviel Kraft zukomme als dem

Gebete jeder andern Privatperſon, kann ebenſowenig behauptet werden, denn indem der Prieſter es verrichtet, verletzt er die Pflicht des Gehorſams, befindet ſich alſo im Stande der Sünde und der Ungnade, in Folge welcher alle ſeine Handlungen den innern Werth und die Verdienſtlichkeit verlieren.

Wenn aus allem Bisherigen als Reſultat ſich ergibt, daß alle Excommunicirten von den Fürbitten der Heiligen, den Verdienſten und Gebeten der Gläubigen, den öffentlichen Gebeten, die der Prieſter im Namen der Kirche für deren Mitglieder verrichtet, und von den Früchten des hl. Meßopfers ausgeſchloſſen ſeien, ſo findet ſich doch nirgends eine kirchliche Vorſchrift, welche das Privatgebet für dieſelben verbieten würde. Im Gegentheil, es iſt eine Anforderung der chriſtlichen Liebe, für alle Menſchen zu beten, für Freunde und Feinde, für Gute und Böſe, für Fromme und Sünder: dieſes allgemeine Gebot der Moral hat auch den Excommunicirten gegenüber vollſtändig verbindende Kraft. Außerdem iſt ja der Zweck der Excommunication gerade dahin gerichtet, die Beſſerung des Verurtheilten zu bewirken: was liegt für den Gläubigen näher, als Gott zu bitten, er möge ihn zur Einſicht gelangen laſſen und zur Gemeinſchaft der Kirche zurückführen? Ausgehend von der Lehre des Evangeliums, daß Chriſtus gekommen ſei, die Sünder aufzuſuchen und ſelig zu machen, — und daß wir an der Beſſerung und Rettung eines Menſchen, ſolange er lebe, nicht verzweifeln dürfen, haben denn auch die Väter das Privatgebet für die Excommunicirten den Gläubigen immer anempfohlen und dieſe Liebespflicht ſelbſt geübt. Der

hl. Ignatius [1]) warnt die Chriſten in ſehr eindringlichen Worten vor den Häretikern: ſie ſollen die Wölfe in Menſchengeſtalt — nicht aufnehmen, vielmehr in jeder Weiſe ſich hüten, mit ihnen zuſammenzutreffen, bloß beten dürfen ſie für dieſelben, daß ſie in ſich gehen und Buße thun, was für ſie immer mit großen Schwierigkeiten verbunden ſei. Sehr ſchön ſagt der hl. Auguſtinus [2]), daß, wenn die Verhältniſſe die Verhängung der Excommunication nothwendig machen, das demüthige Gebet der trauernden Mitbrüder über den Ausgeſtoßenen die göttliche Barmherzigkeit, welche ſein Stolz zurückgewieſen, herabflehen ſolle; ſein Seelenheil dürfe nicht außer Acht gelaſſen werden, vielmehr ſei dahin zu wirken, daß die Strafe ihm heilſam werde und dieſer Zweck laſſe ſich nur durch eifriges, anhaltendes Gebet erreichen. — Derſelbe große Lehrer ſchreibt [3]) an den Biſchof Paulinus, daß er den Pelagius noch jetzt liebe, aber auf eine andere Weiſe als früher: ehedem habe er ihn geliebt als einen rechtgläubigen

---

1) *Epist.* ad Smyrnaeos. c. 4: „*Προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾷν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον.*“

2) Contra Epistol. Parmen. L. III. c. 1. n. 3: „Cum ergo ad talem vindictam necessitas cogit, humilitas lugentium debet impetrare misericordiam, quam repellit superbia saevientium: nec illius ipsius qui de medio fratrum tollitur debet negligi salus, sed ita agendum est, *ut ei talis vindicta sit utilis, et agendum voto et precibus,* si corrigi objurgationibus non potest.“

3) *Epist.* CLXXXVI: „Nam et nos non solum dileximus, verum etiam diligimus eum; sed aliter nunc diligimus, aliter aliquando dileximus: tunc enim, quia nobis rectae fidei videbatur; nunc autem, ut ab iis quae inimica et adversa gratiae Dei sentire dicitur, illius misericordia liberetur.“

Mitbruder, jetzt aber, indem er für ihn bete, die Barmherzigkeit Gottes möge ihn von ſeinen Irrthümern zurückführen. — Der hl. Chryſoſtomus [1]) bezeichnet es als eine beſondere Pflicht des Prieſters, für die aus der Kirchengemeinſchaft Ausgeſtoßenen fortan Sorge zu tragen, für dieſelben zu beten und ſie mit allen Mitteln, die einem guten Hirten zu Gebote ſtehen, zur Heerde zurückzuführen. — Dieſelben Anſchauungen in Betreff des Privatgebetes für die Excommunicirten finden wir bei den großen Theologen des Mittelalters. Der hl. Bernhard ſagt [2]), daß wir für die Excommunicirten öffentlich nicht beten dürfen, denn ſie haben ſich ſelbſt dieſer Wohlthat verluſtig gemacht, aber unſere Pflicht ſei es, derſelben in unſerem Privatgebete unabläßig zu gedenken, denn ihren Anſpruch auf unſere Liebe haben ſie durch die über ſie verhängte Strafe nicht verloren. — Thomas von Aquin [3]) äußert ſich dahin, daß in denjenigen Gebeten, die für die Mitglieder der Kirche verrichtet werden, der Excommunicirten keine Erwähnung geſchehen dürfe, privatim dagegen ſei das Gebet für ſie geſtattet: daſſelbe werde ihnen, ſo-

1) *De Sacerdot.* L. II. c. 4.

2) *De gradibus Humilit.* c. XXII: „Absit a nobis, ut etiam pro talibus, etsi palam non praesumimus, *vel in cordibus nostris orare cessemus*, cum Paulus eos quoque lugeret, quos sine poenitentia mortuos sciret. Etsi enim a communibus orationibus ipsi se excludant, sed *ab affectibus omnino non possunt.*“

3) *Comment.* in IV Sentent. Dist. XVIII. quaest. II. art. 1: „Pro Infidelibus oratur, sed ipsi fructum orationis non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes, quae pro membris Ecclesiae fiunt; et tamen fructum non participant, quamdiu in excommunicatione manent, *sed oratur, ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.*“

lange ſie in der Excommunication verharren, keinerlei Nutzen bringen, aber ſein Zweck gehe zunächſt auch bloß dahin, daß Gott ihnen den Geiſt der Buße verleihe und ſie von den Banden der Excommunication befreit werden mögen. — Und ſollen wir aus den neueſten Zeiten einen Beleg für die in Rede ſtehende Praxis der Kirche anführen, ſo findet ſich ein ſolcher in der mehrerwähnten Excommunicationsbulle gegen Napoleon. Nachdem Pius VII. die Strafſentenz mit jenem Ernſte, der ſich für das Oberhaupt der Kirche geziemt und durch die damaligen Verhältniſſe doppelt gefordert war, ausgeſprochen hatte, fügte er die ſchönen Worte bei: „Deum per viscera misericordiae suae obsecramus obtestamurque, ut quas diu noctuque pro eorum resipiscentia ac salute orationes deprecationesque fundimus, ne despiciat atque aspernetur. Nobis certe nulla laetior illa, nulla jucundior illucescet dies, qua videamus, divina nos exaudiente misericordia, filios nostros, a quibus tantae nunc proficiscuntur in nos tribulationum dolorisque causae, paternum in sinum nostrum confugere et in ovile Domini regredi festinantes [1]."

Wie es hienach den einzelnen Gläubigen jederzeit geſtattet, ja durch die Pflicht der chriſtlichen Barmherzigkeit geboten iſt, für die Excommunicirten zu beten, daß Gott ihnen den Geiſt der Buße verleihen und ſie zur Gemeinſchaft der Kirche zurückführen möge, ſo kann auch der Prieſter, zwar nicht in ſeiner Eigenſchaft als öffentlicher Diener der Kirche, aber als Privatperſon im Memento der hl. Meſſe für dieſen oder jenen Excommunicirten zum

1) Bei Pacca, Denkwürdigk. über Se. Heiligk. Pius VII. S. 142.

Zwecke ſeiner Beſſerung beten [1]) — ganz in derſelben Weiſe, in welcher er für ſeine Verwandten, Freunde, Wohlthäter ꝛc. in jeder Meſſe privatim betet. — Von hier aus iſt es ſodann nur eine einfache Conſequenz, wenn die Theologen weiter behaupten, der Prieſter könne für einen Excommunicirten, um ſeine Beſſerung und Sinnesänderung zu erflehen, privatim die hl. Meſſe geradezu appliciren [2]) — und ſelbſt für die bereits Verſtorbenen, die deutliche Zeichen der Buße gegeben haben, aber der Wohlthat der Abſolution nicht mehr theilhaftig werden konnten, das hl. Opfer darbringen [3]), nur dürfe er in dem einen wie in dem andern Falle den Namen des Betreffenden nicht nennen und nicht öffentlich bekannt werden laſſen, daß er dieſen Liebesdienſt verrichte, weil im entgegengeſetzten Falle die Gläubigen leicht Aergerniß nehmen und zu der Meinung geleitet werden könnten, er handle im Namen der Kirche, wende alſo einem Excommunicirten jene Wohlthaten zu, von welchen ſie principiell ausgeſchloſſen ſind.

§. 2.

Die Ausſchließung vom Empfange der Sacramente.

Dieſelben Gründe, aus welchen die Excommunicirten der Suffragia Ecclesiae beraubt ſind, verlangen auch ihre

1) *Soto*, l. c. Dist. XXII. quaest. I. art. 1. *Covarruvias*, l. c. §. VI. n. 4. *Suarez*, l. c. sect. 5.

2) *Estius*, Comment. in quart. Lib. Sentent. Dist. XII. §. 15. — In dieſem Sinne ſagt das Concil von Perpignan v. J. 1027: „Ministeria divina sine intermissione fiant pro excommunicatis per spatium trium mensium, ut det illis Deus poenitentiam et resipiscant a laqueis diaboli, a quibus capti tenentur ad ipsius voluntatem.“ Bei *Hard*. VI. p. 842.

3) *Navarrus*, De Oratione c. XIX. n. 68.

Ausſchließung vom Empfange der Sacramente. Denn Derjenige, der wegen eines ſchweren Vergehens und wegen hartnäckigen Verharrens in demſelben als ein Verächter der Kirche aus der Gemeinſchaft der Gläubigen gänzlich ausgeſtoßen wurde, kann unmöglich zum Genuſſe ihrer größten geiſtigen Güter zugelaſſen werden. Ausſchließung aus der Kirche und Theilnahme an den Sacramenten ſind zwei Begriffe, die durchaus unvereinbar ſind und ſich gegenſeitig widerſprechen. Auf der andern Seite geht der Zweck der Excommunication gerade dahin, durch Entziehung aller kirchlichen Wohlthaten den Ausgeſtoßenen zur Reue und Rückkehr zu veranlaſſen. Würde er nun an den Sacramenten dennoch Antheil nehmen: wie könnte die Kirche hoffen, jenen Zweck zu erreichen, wäre nicht vielmehr mit Sicherheit anzunehmen, er werde in ſeinem Widerſtande verharren und da ihm der Weg zu den erſten und vorzüglichſten kirchlichen Gnadenmitteln offen gelaſſen wurde, ſich auch zu den andern ihrer Wohlthaten, die an Bedeutung unter den Sacramenten ſtehen, hinzudrängen? Die Strafe der Excommunication würde zur Bedeutungsloſigkeit herabſinken und nicht mehr im Entfernteſten im Stande ſein, durch die mit ihr verbundenen Nachtheile den Sünder zur Einſicht zu bringen. Ferner iſt allgemein bekannt, daß nach der ununterbrochenen Praxis der Kirche ſchon die öffentliche Buße und die Excommunicatio minor von den Sacramenten ausſchloßen und doch gehörten die mit dieſen Strafmitteln Belegten immer noch zu ihren Mitgliedern: um wie viel mehr werden alſo Jene von den Sacramenten fernzuhalten ſein, die völlig ausgeſtoßen wurden und dadurch aufgehört haben, mit dem lebendigen Leibe Chriſti in Verbindung zu ſtehen? Das Anathem ſteht in der Reihe

der kirchlichen Zuchtmittel höher, als die Excommunicatio minor, es müſſen alſo ſchon an ſich alle Nachtheile, die an der letztern haften, mit dem erſtern verbunden ſein [1]). Endlich iſt die Kirche den Sacramenten die tiefſte Ehrerbietung ſchuldig und hat dieſe Schätze der göttlichen Gnade, deren Verwalterin ſie iſt, vor jeder Entheiligung zu bewahren [2]), — ſie kann ſie alſo Denjenigen nicht darreichen, von welchen ſie weiß, daß ſie ihrer unwürdig ſind, aber gerade zu dieſen gehören die Excommunicirten, ſolange ſie in ihrer Sünde hartnäckig verharren und es verſchmähen, mit der Kirche, deren Geſetze ſie verletzt, ſich zu verſöhnen.

Nach all dieſem liegt die Ausſchließung vom Empfange der Sacramente im Begriff der Excommunication, ſie verſteht ſich von ſelbſt und das Letztere iſt ohne Zweifel der Grund, warum weder in dem ältern, noch in dem neuern Rechte eigene Beſtimmungen ſich finden, die jene Ausſchließung ſpeciell vorſchreiben: ſie wird vielmehr überall als Axiom vorausgeſetzt und wo ſie erwähnt wird, geſchieht es bloß zu dem Zwecke, von ihr aus als der Grundlage irgend eine andere Frage zu entſcheiden [3]). Ueber die Pflicht der Excommunicirten, ſich von den Sacramenten ferne zu halten, und der Kirche, ſie ihnen zu entziehen, kann kein Zweifel herrſchen, die Geſetzgebung wie

1) c. 59 X de sententia excommunicat. 5. 39: „Si quem sub hac forma verborum: illum excommunico vel simili a judice suo excommunicari contingat: dicendum est, eum *non tantum* a minori, quae a perceptione sacramentorum, *sed etiam* majori excommunicatione, quae a communione fidelium separat, esse ligatum.“

2) Matth. VII. 6.

3) c. 32 X de sent. excomm. 5. 39; c. 10 X de clerico excomm. ministrante. 5. 27.

die Wiſſenſchaft ſind hierin vollkommen einig, ja einzelne Concilien haben ſogar vorgeſchrieben, daß die Gebannten, weit entfernt, die Sacramente empfangen zu dürfen, bei Spendung derſelben nicht einmal anweſend ſein ſollen [1]).

Wer im Stande der Excommunication ein Sacrament empfängt, macht ſich einer ſchweren Sünde ſchuldig, die unter den Begriff des Sacrilegiums fällt, denn er übertritt nicht bloß ein ausdrückliches Gebot der Kirche, ſondern verletzt auch die Heiligkeit des Sacramentes und die demſelben gebührende Ehrfurcht, indem er es unwürdig empfängt. Ob er ein Excommunicatus vitandus oder toleratus ſei, iſt völlig gleichgültig, die letztern genießen hierin vor den erſtern nicht das geringſte Vorrecht, denn die Extravagante *Ad vitanda* wollte an der ältern Geſetzgebung zu Gunſten der Excommunicirten Nichts ändern. — Die Frage, ob Jene, die ſich unberechtigt zum Empfang der Sacramente hinzudrängen, außerdem daß ſie ſich der Sünde des Sacrilegiums ſchuldig machen, noch in eine beſondere kirchliche Strafe verfallen, muß verneint werden, denn es findet ſich in der Geſetzgebung keine Stelle, wo eine ſolche verhängt würde: es wird alſo in den Fällen einer offenkundigen Ueberſchreitung des kirchlichen Verbotes dem Ermeſſen des Richters anheimgeſtellt ſein, ob und wie er unter Berückſichtigung der obwaltenden Verhältniſſe gegen den Contravenienten ſtrafend einſchreiten wolle. Nur für Diejenigen, die ſich trotz der Excommunication ordiniren laſſen, hat das Recht ſelbſt die Strafe

---

1) Concil. *Avenionense* ann. 1594. c. 11: „Excommunicati, haeretici, infideles, Judaei ne sacramentorum administrationi interesse permittantur, imo nec catechumeni.“ — *Hard.* X. p. 1843.

feſtgeſetzt [1]). Sind ſie Secularcleriker und handeln ſie dabei mit Wiſſen und in böslicher Abſicht, ſo iſt ihnen die Ausübung der mit dem empfangenen Ordo verbundenen Functionen für immer unterſagt und können von ihrer Irregularität niemals Dispens erlangen; befanden ſie ſich aber in einem unverſchuldeten Irrthume, indem ſie entweder nicht wußten, daß ſie excommunicirt ſeien, oder darüber in Unkenntniß waren, daß die Excommunication vom Empfang der Sacramente ausſchließe, ſo iſt ihnen die Ausübung des Ordo gleichfalls unterſagt, können aber vom Papſte dispenſirt werden. Für excommunicirte Regularcleriker, die ſich wiſſentlich und aus Verachtung gegen die Kirchendisciplin zu den Weihen hinzudrängen, beſteht die Strafe wie bei den Weltgeiſtlichen in immerwährender Irregularität; handelten ſie aber unter dem Einfluſſe der **ignorantia juris** oder **facti**, ſo kann ihnen der Abt des Kloſters, nachdem ſie hinlänglich Buße gethan, die nöthige Dispens ertheilen, vorausgeſetzt, daß der Nutzen des Kloſters es verlangt, daß das Vergehen, um deſſen willen ſie der Excommunication verfallen waren, nicht zu groß iſt und daß ſie wirklich in unverſchuldeter Unwiſſenheit ſich befunden haben. — Dieſe Strafbeſtimmungen beziehen ſich nach dem Wortlaute des Geſetzes zunächſt nur auf Jene, die wegen Verletzung des **privilegium canonis** excommunicirt waren und ſich in dieſem Zuſtande ordiniren ließen, aber das Gewohnheitsrecht und die öffentliche Praxis dehnten ſie auf alle Excommunicirte ohne Unterſchied aus [2]); ebenſo treten ſie nicht bloß beim Empfange der höhern

1) c. 32 X de sentent. excommun. 5. 39.

2) *Thesaurus*, De Poenis ecclesiast. s. v. *Ordines*, c. 4.

Weihen in Wirkſamkeit, ſondern auch ſchon bei den ordines minores [1]). Wenn ſich dagegen ein Excommunicirter die Tonſur ertheilen läßt oder die biſchöfliche Conſecration empfängt, ſo verfällt er nicht in die angedrohte Irregularität, denn das Geſetz redet bloß vom Empfange der Ordines, zu welchen nach der wahrſcheinlichern Anſicht weder die Tonſur noch die biſchöfliche Conſecration zu rechnen iſt [2]).

Dieß ſind die geſetzlichen Beſtimmungen in Betreff der Excommunicirten: ſie können, ohne ein Sacrilegium zu begehen, keines der Sacramente empfangen. Daraus ergibt ſich für die Diener der Kirche von ſelbſt die Verpflichtung, ihnen unter keiner Bedingung ein ſolches zu ſpenden [3]), denn ſie würden dadurch einerſeits an ihrer Sünde theilnehmen und die Gnadenmittel Unwürdigen darreichen, andererſeits eines unerlaubten Verkehrs mit Excommunicirten und zwar einer communicatio in sacris ſich ſchuldig machen. In beiden Beziehungen involvirt eine derartige Spendung der Sacramente für die Prieſter eine ſchwere Verſündigung gegen das Verbot der Kirche und die Heiligkeit der Gnadenmittel: aber das Geſetz hat auch noch beſtimmte Strafen für dieſe Fälle ausgeſprochen. Der Prieſter verfällt in die Excommunicatio minor, denn dieſe trifft Jeden, der mit einem Gebannten verkehrt [4]), — und in das Interdictum ab ingressu Ecclesiae, welchem er ſolange unterliegt, bis der kirchliche Obere, der die Excommunication verhängt hatte, ihn nach geleiſteter Genugthuung

1) *Suarez*, l. c. Disput. XXXI. sect. 1. n. 58.
2) *Suarez*, l. c. *Thesaurus*, l. c.
3) c. 18 X de sent. excomm. 5. 39; c. 8 de privileg. VI. 5. 7.
4) c. 16—19. C. XI. q. 3.

davon befreit [1]). Dieſe Strafen treten ipso facto und in allen Fällen ein, wo immer der Prieſter einen Excommunicirten zu den Sacramenten zuläßt: anders verhält es ſich mit der Suspensio ab officio, welche Denjenigen angedroht iſt [2]), die den Begünſtigern der Häretiker die Sacramente adminiſtriren, — dieſelbe kann nicht auf alle Excommunicirten ausgedehnt werden, ſondern muß nach dem Grundſatze — Odia restringi auf die im Geſetze ausdrücklich genannten credentes, receptatores, defensores et fautores haereticorum beſchränkt bleiben; ebenſo ſind die in c. 18 X de sent. excomm. enthaltenen Beſtimmungen, wornach die Prieſter, welche einen vom Papſte Excommunicirten zu den Sacramenten zulaſſen, dem größern Banne verfallen ſein ſollen, auf den in Rede ſtehenden Fall zu beſchränken und auch in dem letztern tritt die Strafe, wie die Decretale ausdrücklich ſagt, erſt dann ein, wenn der betreffende Prieſter vorſätzlich, mit Wiſſen und Willen — scienter et sponte — handelt und wenn der Empfänger vom Papſte ſpeciell unter Anführung ſeines Namens mit dem Banne belegt worden war [3]). — Die Excommunicatio minor und das Interdictum ab ingressu Ecclesiae ſind alſo die regelmäßigen Strafen, die den Prieſter, der einem Excommunicirten die Sacramente adminiſtrirt, treffen und zwar treten ſie unbedingt ein, wenn der Letztere

---

1) c. 8 de privileg. VI. 5. 7.

2) c. 13 §. 5 X de haeret. 5. 7: „Sane clerici non exhibeant hujusmodi pestilentibus ecclesiastica sacramenta, nec eos christianae praesumant tradere sepulturae, nec eleemosynas aut oblationes eorum percipiant: alioquin suo priventur officio, ad quod nunquam restituantur absque indulto sedis apostolicae speciali."

3) *Suarez*, l. c. Disp. X. sect. 2. n. 9.

zu den vitandis gehört. Dagegen mit den Excommunicatis *toleratis* iſt der Umgang geſtattet und die Bulle *Ad vitanda* dehnt dieſe Befugniß auch auf die „administratio sacramentorum“ aus, es iſt in dieſer Richtung die ältere Geſetzgebung aufgehoben, mithin treten auch die von ihr angedrohten Strafen nicht mehr in Wirkſamkeit. Aber dieſer Nachlaß der Strafen iſt auch die einzige Vergünſtigung der Conſtanzer Bulle und es folgt aus derſelben keineswegs, daß der Prieſter den toleratis unbedingt und ohne Einſchränkung die Sacramente ſpenden dürfe. Denn wenn der Verkehr mit denſelben jetzt auch freigegeben iſt, ſo bleiben die andern Gründe, aus welchen er die Excommunicirten von den Sacramenten fernhalten ſoll, — nämlich daß er im entgegengeſetzten Falle an ihrem Sacrilegium theilnimmt und die Gnaden der Kirche an Unwürdige hingibt, auch den toleratis gegenüber immer noch beſtehen; außerdem kann durch leichtfertige Spendung der Sacramente der Excommunicirte in ſeiner Widerſpenſtigkeit beſtärkt, den Gläubigen großes Aergerniß gegeben und ihre Achtung vor den kirchlichen Cenſuren ſehr abgeſchwächt werden. An dieſen Verhältniſſen konnte und wollte Martin V. nichts ändern, es wird daher nicht bezweifelt werden können, daß der Prieſter, der wiſſentlich und ohne einen vernünftigen Entſchuldigungsgrund zu haben die tolerati zu den Sacramenten zuläßt, immerhin eine ſchwere Sünde begehe [1]) und ſie ihnen zu verweigern habe, wo es ohne öffentliches Aufſehen und ohne ſie zu compromittiren geſchehen kann [2]).

1) *Suarez*, l. c. n. 12.
2) *Alterius*, l. c. p. 63.

Es ſind alſo die Excommunicirten, ſowohl die vitandi als tolerati, von den Sacramenten ferne zu halten: wenn ſie aber dieſelben dennoch empfangen, ſo ſind die letztern an ſich gültig, ſobald die Materie, die Form und die nöthige Intention vorhanden iſt, denn unter dieſer Vorausſetzung wirken ſie, wie wir oben vom hl. Meßopfer bemerkten, vermöge ihrer göttlichen Einſetzung ex opere operato und das einfache Verbot der Kirche kann für die unmittelbare Thätigkeit der ihnen innewohnenden Kraft kein Hinderniß bilden. Das Sacrament der Firmung, das ein Excommunicirter empfängt, wird alſo ſeiner Seele den character indelebilis eindrücken und nicht mehr wiederholt werden dürfen — und Derjenige, der ſich als Excommunicirter ordiniren läßt, wirklich ordinirt ſein [1]): wenn er die Functionen des betreffenden Ordo nicht ausüben darf, ſo beruht dieß bloß auf dem Verbote der Kirche, nicht auf dem Mangel der innern geiſtigen Befähigung und es iſt deßhalb, um jene Functionen vornehmen zu können, keine Wiederholung der Ordination, ſondern nur eine einfache Dispenſation erforderlich [2]). In gleicher Weiſe iſt die Ehe, die ein Excommunicirter unter Beobachtung der vorgeſchriebenen Form eingegangen hat, ein matrimonium validum [3]), er kann dieſelbe vollziehen und in ihr leben, ohne ſich der Sünde der Fornication ſchuldig zu machen; daß aber über eine ſolche Ehe die prieſterliche Benediction nicht geſprochen werden dürfe, verſteht ſich von ſelbſt, weil darin eine

---

1) *Barbosa*, De officio et potest. Episcopi. P. II. Allegat. II. n. 7.

2) *Barbosa*, l. c. P. III. Alleg. L. n. 21.

3) c. 6 X de eo, qui duxit in matrimon. 4. 7.

communicatio in sacris liegen und dem Betreffenden eine kirchliche Wohlthat zu Theil würde, von welcher er principiell ausgeſchloſſen iſt [1]. — Wenn demgemäß nicht in Abrede gezogen werden kann, daß die von einem Excommunicirten empfangenen Sacramente gültig ſeien, ſo bezieht ſich dieß doch nur auf die mehr äußern Wirkungen derſelben und die Rechte, die durch ſie erworben werden: was die ſacramentale Gnade betrifft, ſo kann ein Excommunicirter, wenn ihm nicht ſpecielle Entſchuldigungsgründe zur Seite ſtehen, derſelben nicht theilhaftig werden, denn indem er ein Sacrament empfängt, begeht er die Sünde des Sacrilegiums, er iſt alſo im Stande der Ungnade, es mangelt ihm die innere Dispoſition und der göttlichen Gnade ſteht ein Hinderniß entgegen, das von ihr ausſchließt [2].

Die aufgeſtellten Grundſätze finden auf das Sacrament der Buße keine Anwendung: der Excommunicirte empfängt nicht nur nicht die Gnade deſſelben, ſondern es wird ihm überhaupt ungültig geſpendet. Wer mit Wiſſen und Willen in der Sünde, um deretwillen er ſich das Anathem zugezogen, hartnäckig verharrt und anſtatt Buße zu thun, die Verſöhnung mit der Kirche von ſich weist, bei dem kann, auch wenn er äußerlich das Sacrament empfängt, von einer aufrichtigen Reue und einem zerknirſchten Sinne die Rede nicht ſein. Nun aber gehört bei der Buße die Reue zur Materie des Sacramentes [3], es mangelt alſo ein nothwendiges Requiſit für die Gültigkeit deſſelben und ebendeßhalb iſt es null und nichtig [4]. Eine Ausnahme

1) *Suarez*, l. c. sect. 3. n. 4.
2) *Trid.* Sess. VII. can. 6 de sacrament.
3) *Trid.* Sess. XIV. can. 4 de poenit.
4) *Navarrus*, Manuale, c. IX. n. 5.

tritt nur dann ein, wenn der Betreffende entweder gar nicht weiß, daß er excommunicirt ſei, oder in articulo mortis ſich befindet und außer Stande iſt, die Aufhebung der Cenſur nachzuſuchen: denn in derartigen Fällen iſt trotz der Excommunication die Möglichkeit einer wirklichen Reue nicht ausgeſchloſſen, alſo das Sacrament gültig, wenn die letztere thatſächlich vorliegt [1]).

Wie endlich die Excommunicirten vom Empfange der Sacramente fernzuhalten ſind, ſo ſollen ſie auch bei Spendung derſelben nicht anweſend ſein, namentlich nicht als Taufpathen zugelaſſen werden. Denn dadurch würde der allgemeine Grundſatz, daß mit ihnen aller Verkehr abzubrechen ſei, um ſo mehr verletzt, als ſie mit dem Täuflinge und deſſen Eltern ſogar in's Verhältniß der geiſtlichen Verwandtſchaft treten, abgeſehen davon, daß es ſchon an ſich dem Gefühle der Schicklichkeit widerſtreitet [2]), wenn Diejenigen, die aus der Kirche gänzlich ausgeſchloſſen ſind, an einem ſo heiligen und feierlichen Acte, wie die Taufe iſt, thätigen Antheil nehmen würden. Auf der andern Seite verpflichten ſich die Pathen, den Täufling, falls es nöthig ſein ſollte, im Glauben der Kirche zu unterweiſen und ihn zu einem chriſtlichen Lebenswandel anzuhalten: aber die Excommunicirten vermögen für die einſtige Erfüllung dieſer Pflicht nicht die geringſte Bürgſchaft darzubieten, müſſen alſo, wenn das in Rede ſtehende Amt nicht zu einer inhaltloſen Formalität herabſinken ſoll, von dem-

1) *Avila*, De Censuris. P. II. c. VI. disput. 3. dub. 4.

2) Concil. *Augustan.* ann. 1567. II. c. 2: „Neutiquam *convenit*, eos velut comministros vel testes assistere sacramentis, qui de illis male sentiunt, vel quos a divinis arcet Ecclesia, quive seipsos ab unitate atque communione catholica jam segregarunt."

ſelben ferngehalten werden [1]). Dieſe Forderung hat denn auch die neuere Disciplin auf's Beſtimmteſte ausgeſprochen, indem ſie es dem Taufenden zur Pflicht macht, die Excommunicirten zur Uebernahme des Pathenamtes nicht zuzulaſſen [2]) — und dieß mit um ſo größerm Rechte, als in der ältern Kirche ſchon Diejenigen davon ausgeſchloſſen waren, die öffentliche Kirchenbuße leiſteten [3]). — Dieſelben Grundſätze gelten in Betreff der Pathen bei Spendung des Sacramentes der Firmung [4]). — Daß auch bei Eingehung

1) Concil. *Mediolan.* I. ann. 1565. P. II. c. 2: „Fideles in baptizandis filiis eos potius eligant compatres, qui eorum animae consulere, quam qui inopiae subvenire possint. Cujus officii saepius eos parochus admonebit, curabitque ut compatres tales deligantur, qui fidei et morum ratione suscipiendo muneri satisfacere possint."

2) *Rituale Rom.* de sacrament. baptismi: „Sciant parochi, ad hoc munus non esse admittendos infideles, aut haereticos, non *publice excommunicatos* aut interdictos, non publice criminosos aut infames etc." Daß auch in der proteſtantiſchen Kirche die Excommunicirten vielfach vom Pathenamte ausgeſchloſſen wurden, dafür finden ſich die nöthigen Beweisſtellen bei *J. H. Boehmer*, J. E. P. Lib. V. tit. 39. n. 55.

3) Concil. *Paris.* ann. 829. I. c. 54: „Illos in hoc capitulo specialiter ab his officiis removendos judicamus, qui propter reatum suum publica sunt poenitentia mulctati. Videlicet ut nec alios de sacri fontis baptismate suscipiant, nec etiam ad percipiendum sancti Spiritus donum, aliorum patroni coram pontificibus exsistant, donec per dignam poenitentiae satisfactionem reconciliationem mereantur. Neo immerito: quoniam quos et lex divina a castris militaribus, ne ruina sint populi, et auctoritas canonica ab ecclesiarum sequestrant liminibus, multo magis a memoratis peragendis officiis merito sunt excludendi." Cfr. *Morinus*, De disciplina in administratione sacramenti Poenitent. L. X. c. 11. n. 6.

4) *Pontif. Rom.* P. I. De confirmandis: „Nullus *excommunicatus*, interdictus, aut gravioribus facinoribus alligatus, aut christianae fidei rudimentis non edoctus, ingerat se ad percipiendum hoc sacramentum, vel *ad tenendum confirmandum.*"

der Ehe die Excommunicirten nicht als Zeugen gebraucht werden dürfen, verſteht ſich aus den gleichen Gründen von ſelbſt; wenn aber ein derartiger Fall dennoch vorkommen ſollte, ſo wäre deßhalb die Ehe noch nicht ungültig, denn das Tridentinum verlangt einfach zwei oder drei Zeugen, ohne über deren Eigenſchaften etwas Näheres zu beſtimmen, es ſind alſo zur Uebernahme jener Functionen alle Diejenigen fähig, welche nach ihrer natürlichen (körperlichen und geiſtigen) Beſchaffenheit überhaupt Zeugenſchaft zu geben vermögen, gleichviel, ob ſie ſonſt nach dem poſitiven Rechte, wie die Excommunicirten, vom gerichtlichen Zeugniſſe ausgeſchloſſen ſeien oder nicht [1]. Zudem iſt die betreffende Verordnung des Tridentinums, wornach die Ehe, um gültig zu ſein, **coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus** abgeſchloſſen werden muß, dem gemeinen Rechte gegenüber, das die geheimen Ehen als **matrimonia valida** anerkannte [2], ein **decretum odiosum**, es muß alſo immer die mildere Interpretation vorgezogen werden, mithin ſind, was die Zeugen anbelangt, Alle zu dieſem Amte zuzulaſſen, die nach dem Wortlaute nicht ausdrücklich ausgeſchloſſen ſind.

(Fortſetzung folgt.)

Lic. Kober.

---

1) *Reiffenstuel*, J. C. L. IV. tit. 3. §. 2. n. 103.
2) c. 1. 2 X de clandestina desponsat. 4. 3.

2.

Der Dämon Asmodäus im Buche Tobias.

Bekanntlich beruft man ſich, um das kanoniſche Anſehen oder den hiſtoriſchen Charakter des Buches Tobias zu beſtreiten, unter Anderm und vorzugsweiſe auf das, was das Buch von dem Dämon Asmodäus berichte. Auch bedeutende katholiſche Gelehrte glauben, „die Schwierigkeiten, welche aus der eigenthümlichen Charakteriſtik des Asmodäus entſtänden, ſeien für diejenigen, welche die Erzählung des Buches Tobias ſtrenge hiſtoriſch nehmen, ſchwer zu beſeitigen" [1]. — Was berichtet denn eigentlich das Buch Tobias ſo „Eigenthümliches" über den Asmodäus?

„Asmodi", ſagt Movers, „iſt ein in der jüdiſchen Dämonologie berufener Name, im Talmud und in rabbiniſchen Schriften ... als König der Dämonen, auch wohl als Sammael oder Satan bezeichnet und als unzüchtiger

---

1) So Movers im Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte I. S. 481. — Auch Jahn hält offeubar die Einwendungen gegen den hiſtoriſchen Charakter des Buches Tobias für unwiderleglich. Er zählt ſie auf (Einl. in das A. T. 2. Aufl. II, 896), erwähnt dann, daß trotzdem Einige „Alles, wie es erzählt werde, für wahre Geſchichte nehmen," und ſchließt mit der ſonderbaren Erklärung, er habe „keinen Beruf, ſich in dieſe Streitigkeiten zu mengen." S. 899.

Geiſt charakteriſirt, der Salomo's Weiber beſchlafen haben ſoll. Im Buche Tobias erſcheint er als ein neidiſcher, boshafter und unzüchtiger Dämon, der die Sara liebte und aus Eiferſucht ſieben Männer derſelben in der Brautnacht tödtete, von dem jungen Tobias aber auf den Rath des Engels Raphael durch das angezündete Rauchwerk von dem Herzen und der Leber eines Fiſches vertrieben und von dem Engel in der Wüſte Oberägyptens gebunden wurde" [1]).

„Die Schwierigkeiten, welche aus dieſer eigenthümlichen Charakteriſtik des Dämons entſtehen, ſind freilich für diejenigen, welche die Erzählung des Buches Tobias ſtreng hiſtoriſch nehmen, ſchwer zu beſeitigen"; aber iſt dieſe Charakteriſtik wirklich die, welche das Buch Tobias gibt? — Mir ſcheint, daß hier, wie in den meiſten Commentaren zum Buche Tobias, Manches in die von dem Asmodäus handelnden Stellen hineingetragen wird, was nicht darin liegt, und daß die „Charakteriſtik" des Dämons eine weſentlich andere und mit der ſtreng hiſtoriſchen Auffaſſung des Buches wohl vereinbare wird, wenn man die betreffenden Stellen richtig auffaßt. Ich denke, die folgenden Bemerkungen werden dieſes zeigen.

I. Der Dämon heißt 3, 8. im Griechiſchen *Ἀσμοδαῖος*, in der Vulgata Asmodaeus; in dem chaldäiſchen Originale hieß er ohne Zweifel, wie im Talmud, אַשְׁמְדַי (אשמדאי, אשמדיי, — die Schreibart Asmodi iſt willkürlich). „Die Deutungen des Namens", ſagt Movers, „den Einige aus

1) a. a. O. S. 480. Vgl. Jahn a. a. O. S. 896: „Der böſe Geiſt Asmodäus iſt in die ſchöne Sara verliebt und tödtet aus Eiferſucht alle Männer, die ſich ſeiner Geliebten nähern; er wird durch den Rauch von der Leber und dem Herzen eines Flußthieres vertrieben und von einem Engel in den Wüſten von Oberägypten angefeſſelt."

dem Hebräiſchen, Andere, wie Reland, Jahn und Geſenius, aus dem Neuperſiſchen ableiten, ſind unbefriedigend.“ — Die Ableitung von dem Verbum שָׁמַד, „verwüſten“, ſo daß אַשְׁמְדַי „der Verwüſter“ bedeutet, wie אֲבַדּוֹן Apok. 9, 11. von אָבַד, liegt aber doch ſo nahe, daß gar nicht abzuſehen iſt, warum es, wie Winer meint, „vorzüglicher ſein möchte, das Wort mit Reland für ein perſiſches zu nehmen; vgl. ازمودن (asmuden), *πειράζειν*, Castelli, Lex. pers. col. 24 [1]).“ Wenn dieſes Wort Matth. 4, 1. in der perſiſchen Bibelüberſetzung gebraucht wird, ſo folgt daraus keineswegs die Unrichtigkeit der Ableitung des Namens *Ἀσμοδαῖος* von שָׁמַד. Der perſiſche Urſprung der Dämonologie des Buches Tobias aber wird durch die Ableitung des Namens aus dem Perſiſchen auf keinen Fall bewieſen, vielmehr dabei vorausgeſetzt [2]).

II. Offenbar haben wir uns unter dem Asmodäus des Buches Tobias einen gefallenen Engel zu denken, welchem Gott geſtattete, Menſchen zu ſchaden, namentlich die Männer der Sara zu tödten. Daß Gott einem Teufel geſtatten könne, Menſchen zu tödten, iſt aber eine Idee, die dem Buche Tobias keineswegs eigenthümlich iſt, die ſich vielmehr auch im Buche Job deutlich ausgeſprochen findet. Job 1, 19; 2, 6. Es iſt faſt lächerlich, dieſe Idee aus der perſiſchen Dämonologie herleiten zu wollen [3]).

---

1) Winer, Realwörterbuch unter dem Worte Asmodi. Winer bemerkt noch: „Reland, nicht Geſenius (Allg. Lit.-Zeit. 1815. Nro. 123), hat obige Ableitung vorgeſchlagen; auf Matth. 4, 1. iſt ſchon von Caſtelli aufmerkſam gemacht worden. Die Gerechtigkeit fordert, auch in ſolchen Dingen Jedem das Seine zu geben.“

2) Vgl. Haneberg, Geſch. der bibl. Off. S. 452.

3) Keerl, die Apokryphen des A. T. (Leipzig 1852) S. 50:

III. Asmodäus hat zunächſt Gewalt erhalten über die ſieben Männer der Sara. Tradita fuerat septem viris, heißt es 3, 8. von der Sara, et daemonium nomine Asmodaeus occiderat eos, mox ut ingressi fuissent ad eam, — und zwar πρινὴ γενέσθαι αὐτοὺς μετ᾿ αὐτῆς ὡς ἐν γυναιξὶν, wie der griechiſche Text ſagt. Wie Asmodäus ſie getödtet hat, wird nicht angegeben, vielleicht durch Erſticken; wenigſtens wirft nach dem griechiſchen Text 3, 8. die Magd der Sara vor, ſie habe ihre Männer erſtickt — ἀποπνίγουσά σου τοὺς ἄνδρας. — Daß aber ein böſer Geiſt den Tod der ſieben Männer in der Brautnacht bewirkt hatte, wußten Sara und ihre Eltern nicht. Wenigſtens ſprechen ſie in ihren im Buche mitgetheilten Reden nach dem griechiſchen Texte, wie nach der Vulgata nur ganz unbeſtimmt von einem plötzlichen Tode derſelben. Aut ego indigna fui illis, ſagt Sara 3, 19, aut illi forsitan me non fuerunt digni, quia forsitan viro alii conservasti me; non est enim in hominis potestate consilium tuum. Von Raguel heißt es 7, 11: als Tobias um Sara warb, expavit sciens, quid evenerit illis septem viris, qui ingressi sunt ad eam, et timere coepit, ne forte et huic similiter contingeret. Nach dem griechiſchen Texte (7, 10. 11) ſagt er bei dieſer Gelegenheit: ὑποδείξω σοι τὴν ἀλήθειαν· ἔδωκα τὸ παιδίον μου ἑπτὰ ἀνδράσι καὶ ὁπότε ἐὰν εἰςεπορεύοντο πρὸς αὐτὴν, ἀπέθνησκον ὑπὸ τὴν νύκτα. — Nach 8, 11 ff. gräbt Raguel ein Grab; dicebat enim: Ne forte simili modo evenerit ei, quo et ceteris illis septem viris, qui

---

„Ebenſo iſt es perſiſche Lehre, daß böſe Geiſter über den Menſchen Gewalt haben, ihn tödten können; jedoch findet ſie ſich auch, vielleicht in Folge dieſes perſiſchen Einfluſſes, bei den ſpätern Juden.“

sunt ingressi ad eam (im Griechiſchen bloß: λέγων, μὴ καὶ οὗτος ἀποθάνῃ). Er ſagt dann zu ſeiner Frau: Mitte unam ex ancillis tuis, et videat, si mortuus est (εἰ ζῇ· εἰ δὲ μή, ἵνα θάψωμεν κτλ.).

Alle dieſe Reden weiſen nicht darauf hin, daß Sara und die Ihrigen etwas Näheres über den plötzlichen Tod der Männer wußten. Nur in dem Dankgebete, welches Raguel ſpricht, als er die Nachricht erhält, Tobias ſei am Leben geblieben, kommt ein etwas beſtimmterer Ausdruck vor. Es heißt darin nach der Vulgata (nicht auch im Griechiſchen) 8, 18: Fecisti nobiscum misericordiam tuam, et exclusisti a nobis *inimicum persequentem nos*. Aber auch aus dieſer Aeußerung folgt nicht, daß Raguel etwas Genaues und Sicheres über die Urſache des plötzlichen Todes der Männer wußte; er konnte ſich ſo ausdrücken, auch wenn er nur, was nahe lag, im Allgemeinen vermuthete, der böſe Feind ſei bei ſeinem Familienunglücke mit im Spiele geweſen.

Tobias ſpricht allerdings 6, 14 davon, daß ein böſer Geiſt die Männer getödtet habe; aber er weiß dies nur von Hörenſagen: Audio, quia tradita est septem viris et mortui sunt; sed et hoc *audivi*, quia daemonium occidit illos. Dieſe Meinung, daß ein böſer Geiſt die Männer getödtet habe, muß ſich alſo allerdings gebildet haben und das Gerücht davon bis nach Ninive gekommen ſein. Es war aber, als Tobias davon ſprach, eben nur noch eine Meinung und ein Gerücht. Der Engel beſtätigt es nun in den Worten, die er zu Tobias redet 6, 16—19. Er hat denn auch jedenfalls (damals oder ſpäter 12, 14) von dem Dämon unter dem Namen Asmodäus geſprochen.

So erklärt es ſich, daß der Verfaſſer des Buches 3, 8

(im Griechiſchen außerdem 3, 17) dieſen Namen gebraucht, während er in den Reden der im Buche auftretenden Perſonen nie vorkommt.

IV. An allen bisher angeführten Stellen iſt nur von einer Gewalt des böſen Geiſtes über die Männer die Rede. Ostendam tibi, ſagt der Engel 6, 16, 17, qui sunt, quibus praevalere potest daemonium. Hi namque, qui conjugium ita suscipiunt, ut Deum a se et a sua mente excludant, ... habet potestatem daemonium super eos. Das bezieht ſich offenbar nur auf die Männer, nicht auf die Sara. So iſt denn auch 3, 8 nur von der Tödtung der Männer die Rede. Auch Tobias ſpricht Cap. 6 von keiner directen Beläſtigung der Sara durch den Dämon, und nach der Itala ſagt er ſogar 6, 15 ausdrücklich von dem Dämon: ipsam (Saram) quidem *non vexat*, sed eum, qui illi adplicitus fuerit, ipsum occidit. Daß die oben angeführten Worte des Raguel 8, 18 nur von der persecutio inimici zu verſtehen ſind, welche die Familie durch die Tödtung der Männer zu leiden hatte, bedarf keines Beweiſes.

Sara wurde alſo nur indirect, durch die Tödtung der Männer, von dem Dämon gequält. An irgend welche dämoniſche Zuſtände derſelben, an Beſeſſenheit oder Circumsessio oder dergleichen, iſt nicht im Entfernteſten zu denken[1]), und insbeſondere iſt die Diſſertation des Serarius über

1) Auch die Einwirkung des böſen Geiſtes auf die Männer hat nach dem oben Geſagten mit der „Beſeſſenheit, wie ſie im Evangelium vorkommt" (Haneberg a. a. O. S. 451) nur eben die Aehnlichkeit, daß beide das Werk der Teufel ſind.

die daemones incubi et succubi [1]), gleich manchen andern Erörterungen des gelehrten und ſcharfſinnigen Jeſuiten, in einem Commentar zum Buche Tobias nicht an ihrem Platze. — Wenn es 3, 25 heißt, der Engel Raphael ſei geſandt worden, „beide — den ältern Tobias und die Sara — zu heilen" (ut *curaret* eos ambos), — und wenn 12, 3 nach dem Griechiſchen der jüngere Tobias ſagt: *τὴν γυναῖκά μου* (die Sara) *ἐθεράπευσε καὶ σὲ* (den ältern Tobias) *ὁμοίως ἐθεράπευσεν*, — ſo paßt dieſer Ausdruck allerdings ſtrenge genommen nur auf den ältern Tobias; in Bezug auf die Sara wird er aber 12, 14 durch „**Saram a daemonio liberare**" beſtimmt genug erklärt. Die „Befreiung der Sara vom Dämon" beſteht aber offenbar eben darin, daß dem böſen Geiſte die Gewalt genommen wird, den Mann der Sara zu tödten. Das ſoll auch geſagt werden, wenn es 12, 3 heißt: daemonium ab ea ipse (Raphael) compescuit. So iſt denn an der erſtgenannten Stelle der Bemerkung, Raphael ſei geſandt worden, „beide zu heilen", im griechiſchen Texte (3, 17) die Erläuterung beigefügt: *τοῦ Τωβὶτ λεπίσαι τὰ λευκώματα καὶ Σάῤῥαν τὴν τοῦ Ῥαγουὴλ δοῦναι Τωβίᾳ τῷ υἱῷ Τωβὶτ γυναῖκα καὶ δῆσαι Ἀσμοδαῖον τὸ πονηρὸν δαιμόνιον.* — Nach dem Geſagten kann auch die Befreiung Sara's von der Infeſtation des Dämons 8, 6. 19 als sanitas bezeichnet werden, ohne daß man an eine andere als indirecte Infeſtation zu denken hätte.

V. Aber „der böſe Geiſt Asmodäus iſt in die ſchöne Sara verliebt und tödtet aus Eiferſucht alle Männer, die

1) Nicolai Serarii S. J. in Tobiam, Judith, Esther, Maccabaeos Commentarius. Mogunt. 1599. p. 98 sq.

ſich ſeiner Geliebten nähern!“ [1]) — Wer ſagt das? Der jüngere Tobias erzählt nach dem Griechiſchen 6, 13. 14: *ἀκήκοα ἐγὼ τὸ κοράσιον δεδόσθαι ἑπτὰ ἀνδράσι καὶ πάντας ἐν τῷ νυμφῶνι ἀπολωλότας· καὶ νῦν ἐγὼ μόνος εἰμὶ τῷ πατρὶ καὶ φοβοῦμαι, μὴ εἰςελθὼν ἀποθάνω, καθὼς καὶ οἱ πρότεροι, ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτὴν, ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προςαγόντων αὐτῇ.* — Alſo Tobias hat gehört, ſieben Männer der Sara ſeien im Brautgemach geſtorben, und zwar — daß ſich das *ἀκήκοα* dem Sinne nach auch auf das Folgende bezieht, bedarf keines Beweiſes; Tobias weiß ja überhaupt nur von Hörenſagen etwas über Sara — und zwar hat er gehört, ein böſer Geiſt liebe ſie und tödte Diejenigen, welche ihr nahen. Und wer hat das geſagt? „Man“, — das Gerücht. Die zunächſt bei der Sache betheiligt ſind, wiſſen, wie wir geſehen haben, nichts über die Todesart der Männer. Aber es iſt in weitern Kreiſen bekannt geworden, daß ſie alle in der Brautnacht plötzlich geſtorben ſind; dürfen wir uns wundern, wenn ſich die Meinung bildete, das gehe nicht mit rechten Dingen zu, dabei müſſe der Teufel mit im Spiele ſein? Und iſt es auffallend, wenn die Thatſache, daß Niemand im Hauſe der Sara, auch ſie ſelbſt nicht, etwas von dem böſen Geiſte zu leiden hatte, daß aber regelmäßig jeder, dem ſie ihre Hand gereicht hatte, vor der Vollziehung der Ehe ſtarb, — erſt zu der Bemerkung Anlaß gab, es ſei gerade, als ob ein Dämon die Sara liebe und in ſeiner Eiferſucht jeden andern Liebhaber ums Leben bringe, — und wenn dann das Gerücht entſtand, welches Tobias erwähnte? — Der alte Serarius verſchwendet zwar

1) Jahn a. a. O. S. 896.

auch hier wieder einige Quartſeiten mit Erörterungen, die nicht hieher gehören, mit Unterſuchungen über die bei Dämonen möglichen und nicht möglichen Arten der Liebe; aber er hat das, worauf es ankommt, ſchon ganz richtig dargeſtellt: Graecus non simpliciter ait, dilectam a daemonio illam fuisse, sed id ipsum *audiisse* Tobiam. Plurimum vero interest, an scriptura divina quidpiam affirmet, an affirmare alios tradat. Quod affirmat illa, non potest non esse semper verissimum. Quod affirmare alios tradit, verissimum semper est, id eos affirmare, sed quod ii affirmant, falsum esse potest. Tobias vero ait, se audivisse, ipsam viris septem traditam fuisse, et (paucula licet verba interponat) omnes a daemonio esse occisos, quia illam amabat. Duo priora vere ipsi narrata erant, ut e consequentibus omnibus perspicuum; sed tertium, quod tanquam posterioris causa refertur, a veritate alienum est. Solet enim fama rebus quibusdam veris falsas non raro causas, suspiciones et conjecturas appingere, neque falsas tantum, sed ineptas etiam, vulgares, e trivio et imperitorum faece petitas. ... A vulgi igitur sermunculis totus hic junioris Tobiae sermo, quem chaldaeus textus et noster [Vulgata] negligendum putavit, graecus recitavit, sed recitavit tantum, non approbavit [1]).

Wenn alſo geſagt wird, „im Buche Tobias erſcheine Asmodäus als ein neidiſcher, boshafter und unzüchtiger Dämon, der die Sara liebte und aus Eiferſucht ſieben Männer derſelben in der Brautnacht tödtete,“ [2]) — ſo hätte unterſchieden werden ſollen, was das Buch Tobias,

1) Serarius l. c. p. 104.

2) Movers a. a. O. S. 480.

d. h. der Verfaſſer deſſelben, von ihm ſagt, und was das von einer im Buche Tobias vorkommenden Perſon erwähnte Gerücht und Volksgerede von ihm erzählt. Das Buch Tobias weiß von Asmodäus nur, daß er boshaft und neidiſch iſt, wie alle Dämonen, und daß er die ſieben Männer in der Brautnacht tödtete; — daß er die Sara liebte und aus Eiferſucht die Männer umbrachte, weiß nur das Gerücht.

Die betreffende Stelle, welche ſich übrigens, wie geſagt, nicht in der Vulgata findet, erklärt ſich alſo ganz leicht, und es iſt ſehr zu verwundern, wie R. Stier [1]) dieſe Erklärung überſehen und auf den unglücklichen Gedanken kommen konnte, das Buch Tobias durch die Verweiſung auf Gen. 6, 2 zu vertheidigen, von welcher Stelle er ſonderbarer Weiſe behauptet, ſie würde „jetzt ſo ziemlich übereinſtimmend von den bedeutendſten Theologen als eine Nachricht von abgefallenen Engeln anerkannt, die ſich mit menſchlichen Weibern vermiſchten.“

VI. Nach dem Geſagten iſt es alſo auch nicht gerechtfertigt, das, was unſer Buch über den Asmodäus berichtet, mit dem zuſammenzuſtellen, was ſich im Talmud und in rabbiniſchen Schriften über ihn findet. Wenn er in dieſen als „unzüchtiger Geiſt charakteriſirt“ wird, ſo könnte möglicher Weiſe eine ſolche Vorſtellung von den Rabbinen auf das Buch Tobias baſirt ſein; aber wer wollte darum den Verfaſſer dieſes Buches für die Ausgeburten der zügelloſen Phantaſie der Rabbinen verantwortlich machen, und die Vorſtellungen des Talmuds auch in die Geſchichte des To-

1) Die Apokryphen. Vertheidigung ihres althergebrachten Anſchluſſes an die Bibel. (Braunſchweig 1853) S. 82.

bias übertragen? Wenn darum im Talmud und bei den Rabbinen Asmodäus als „unzüchtiger Geiſt“ oder als „Eheteufel“ [1]) bezeichnet wird, ſo gehört das in die Dämonologie der ſpätern Juden, aber nicht in die Dämonologie des Buches Tobias. Ich weiß nicht, ob in der rabbiniſchen Literatur ſonſt noch die Rede iſt; in den Stellen aber, welche Burtorf, Lightfort und Eiſenmenger [2]) anführen, wird er aber gar nicht einmal als „unzüchtiger Dämon“ *κατ᾽ ἐξοχήν* charakteriſirt. Die einzige von dieſen Stellen, wo er als ſolcher erſcheint, iſt die lange Geſchichte aus dem Tractat Gittin fol. 68, welche Eiſenmenger im erſten Bande S. 350 ff. u. 355 ff. mittheilt; aber auch da iſt die Unzüchtigkeit des Dämons gar kein weſentlicher und charakteriſtiſcher Zug der Geſchichte. König Salomo, ſo wird weitläufig erzählt, bringt den Aſchmedai durch Liſt in ſeine Gewalt, um ſeine Hülfe beim Tempelbau zu benutzen, und hält ihn längere Zeit gefangen. Der König läßt ſich aber endlich von dem Teufel überliſten, wird durch ihn vom Throne geſtoßen und geht betteln, während Aſchmedai ſeinen Platz auf dem Throne und im Harem einnimmt. Letzteres wird erwähnt, weil Zweifel darüber entſtehen, ob der angebliche König oder der Bettler der wahre Salomo ſei, und weil zur Löſung des Zweifels unter andern auch die Weiber im königlichen Palaſte befragt werden. — In der andern Verſion dieſer Geſchichte, welche Eiſenmenger S. 354 aus

---

1) So Chr. Gerſon bei Burtorf im Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, Col. 237.

2) Burtorf a. a. O. — Lightfort in ſeinen Horae hebraicae et talmudicae in Lucam p. 703. 803 sq. — Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum, an mehreren Stellen des erſten Theils, vgl. das Regiſter zum erſten Theile u. d. W. „Aſchmedai.“

dem Emek Kammelech fol. 147 anführt, iſt davon keine Rede.

Ganz ähnliche Fabeln von fleiſchlichem Umgang mit Menſchen erzählen aber der Talmud und die Rabbinen von andern Teufeln, wie aus dem Regiſter zu Eiſenmengers Werk unter dem Worte „Teuffel“ zu erſehen iſt. Auch in der talmudiſchen und rabbiniſchen Dämonologie ſcheint alſo Asmodäus nicht ſpeciell „als unzüchtiger Geiſt charakteriſirt zu werden“; wäre dies aber auch der Fall, ſo würde daraus, wie geſagt, für die Dämonologie des Buches Tobias noch gar nichts folgen.

VII. Was das Buch Tobias von der Thätigkeit des Asmodäus erzählt, iſt alſo einfach dieſes: Asmodäus tödtet mit Gottes Zulaſſung die ſieben Männer der Sara und quält dadurch indirect auch die Sara und ihre Eltern. Sara und ihre Eltern haben nach der Darſtellung des Buches dieſes Leiden nicht verſchuldet; es iſt alſo für ſie eine von Gott zugelaſſene Prüfung, wie das Unglück des Job und die Blindheit des Tobias, und für die geduldige und gottergebene Erduldung des Leidens werden ſie belohnt durch die glückliche Ehe der Sara mit dem jüngern Tobias. Gott läßt dem Teufel eine Zeit lang Gewalt über dieſe Familie, lenkt aber gerade dieſes Unglück zu ihrem Beſten, indem er Sara für einen Mann aufbewahrt, der ihrer würdig iſt (3, 19) und der nach dem Geſetze die nächſten Anſprüche auf ihre Hand hat (6, 12; 7, 12. 14). Darum ſagt der Engel 7, 12 zu Raguel: „Dem gottesfürchtigen Tobias kommt deine Tochter zu; darum hat ſie kein Anderer erhalten können.“

Die Männer der Sara aber werden dadurch, daß Gott dem Dämon Gewalt über ſie gibt, für ihre Wolluſt

geſtraft, 6, 16. 17. Durch die Sünde haben ſie ihre Seele dem böſen Feinde überantwortet; Gott ſtraft ſie dadurch, daß er dieſem nun auch Gewalt über ihr Leben gibt.

VIII. Wenn Tobias von dem Dämon verſchont wird, ſo hat das ſeinen Grund zunächſt und weſentlich darin, daß Gott dem Asmodäus nicht geſtattet, ihm etwas anzuhaben, und daß Gott der Prüfung, die er über Sara und ihre Eltern verhängt hatte, ein Ende machen will. Darum heißt es 3, 24 ausdrücklich, das Gebet der Sara ſei erhört und Raphael von Gott geſandt worden, ſie zu heilen, d. h. der Infeſtation des Asmodäus ein Ende zu machen.

Gott gibt aber dem Asmodäus keine Gewalt über den Tobias, erſtens weil er ihn der Sara zum Manne beſtimmt hat 7, 12; zweitens weil er den ältern Tobias durch die glückliche Verheirathung ſeines Sohnes für ſeine Tugend belohnen will, 12, 13. 14; und drittens weil der junge Tobias die Ehe in der rechten Geſinnung eingeht, 8, 5. 8. 9. vgl. 6, 12. 16—18.

Um dem Tobias recht eindringlich zu zeigen, daß er es Gott zu danken hat, wenn er verſchont bleibt, daß der Tod der Andern eine Strafe ihrer Wolluſt war, und daß er die entgegengeſetzte Tugend üben müſſe, ſchreibt ihm der Engel 6, 18 ff. Gebet und Enthaltſamkeit vor. Vgl. Matth. 17, 20: **Hoc autem genus non ejicitur nisi per orationem et jejunium.**

IX. Aber der Dämon wird ja „von dem jungen Tobias auf den Rath des Engels Raphael durch das angezündete Rauchwerk von dem Herzen und der Leber eines Fiſches vertrieben" [1]). — So ſcheint es. Der

1) Movers a. a. O.

Engel ſagt 6, 8: „Wenn du etwas von dem Herzen [oder der Leber V. 19] auf Kohlen legſt, ſo vertreibt der Rauch jede Art von böſen Geiſtern von einem Manne ſowohl, wie von einem Weibe, ſo daß ſie denſelben nicht mehr nahen.“ Er erklärt dieſes V. 19 beſtimmter dahin: „In derſelben Nacht wird, nachdem die Fiſchleber angezündet worden iſt, der böſe Geiſt vertrieben werden.“ — Demgemäß legt Tobias etwas von der Leber auf glühende Kohlen und darauf (tunc) ergreift Raphael den böſen Geiſt u. ſ. w. 8, 2. 3.

Das ſind in der Vulgata die einzigen Stellen des Buches, worin von dieſer Räucherung die Rede iſt. Die verſchiedenen Erklärungen derſelben laſſen ſich folgendermaßen claſſificiren:

Erſtens. Das Räuchern wird als die causa instrumentalis der Vertreibung des Dämons aufgefaßt: In dieſem Falle wird

a) dieſem Räuchern überhaupt und allgemein eine rein natürliche Kraft zur Vertreibung böſer Geiſter beigelegt, wie Tauchuma als Mittel zur Heilung eines Beſeſſenen anführt: „Man nimmt Wurzeln und beräuchert ihn damit, man gießt ihm Waſſer ein, ſo entflieht der böſe Geiſt“, — und wie Joſephus Ant. 8, 2, 3 von Elenzar erzählt, er habe Beſeſſene dadurch geheilt, daß er ſie auf eine Wurzel riechen ließ [1]). Wäre dieſe Auffaſſung die richtige, ſo würde allerdings das Buch Tobias den Vorwurf verdienen, daß es den Aberglauben befördere; denn certum est, nullam rem mere corpoream posse naturaliter agere in creaturam spiritualem, qualis est daemon. Itaque partes istae cordis

1) Bei Ilgen, die Geſchichte Tobi's (Jena 1800) S. 81.

et jecoris aut fumus ex iis procedens nihil omnino naturaliter agere potuit in daemonem, virtutem ejus debilitando vel prorsus impediendo [1]).

b) Da, wie wir geſehen haben, von einer directen Infeſtation der Sara durch den böſen Geiſt gar keine Rede iſt, ſo fällt die Erklärung von ſelbſt zuſammen, welche Cornelius a Lapide [2]) gibt, — fumum cordis piscis expulisse daemonem *inchoate vi naturali*, sed complete vi angelica et caelesti; naturali, nimirum impediendo actionem daemonis per dispositionem contrariam, quomodo musica Davidis impediebat agitationem Saul per daemonem. Daemon enim agit per naturales causas et humores maxime melancholicos: quae ergo humores hosce tollunt vel minuunt daemonis actionem et vexationem infringunt. [Das trifft aber eben hier nicht zu.]

c) Consentaneum videtur, meint Serarius [3]), ut Deus, quemadmodum adversus eos, quos post Adami lapsum futuros videbat, morbos et ulcera medicas quibus-

---

1) Eſtius zu Tob. 8, 2 (in ſeinen Annotationes in praecipua et difficiliora s. scripturae loca). Vgl. Thom. Aq. Summa 1. q. 115. art. 5. ad 3.

2) Zu Tob. 6, 8. Aehnlich Fabianus Juſtinianus z. d. St. (Tobias illustratus. Colon. 1629. p. 304). Calmet in der Dissertatio de daemone Asmodaeo (S. 9 der Würzburger Ausgabe) umgeht die Frage, wenn er ſagt: Arbitramur: 1. Fumum nihil directe et physice insita virtute in daemonem voluisse. 2. Nihil illum potuisse nisi in sensus Tobiae et Sarae, in quibus forte, voluptatis titillationes compescens, continentiae custodiam plurimum juvit. ... Factum inde, ut obstructa daemoni nocendi via, nihil in Tobiam valuerit.... 3. Denique Raphael non minimum victoriae de Asmodaeo momentum fuit, quippe qui et artem vincendi daemonis revelavit et proprium veri Israelitae conjugii usum docnit ac tandem ea, qua pollebat virtute, daemonem victas dare manus coegit.

3) L. c. p. 124.

dam rebus vires indiderat, sic etiam inderet adversus daemones, quos non animas tantum, sed et hominum corpora laesuros providebat. Darum ſei die efficientia der Räucherung wohl eine naturalis, aber keine mere naturalis, und zwar non tum primo simpliciter, sed in creationis principio ab ipso naturae authore cordi et jēcori impressa. Man hätte alſo anzunehmen, daß Gott mit gewiſſen materiellen Subſtanzen von Anfang an und für immer eine Kraft gegen böſe Geiſter verbunden, und daß Raphael den Tobias mit einer ſolchen Subſtanz bekannt gemacht hätte. Möglich, aber offenbar nicht wahrſcheinlich und nicht erweislich.

d) Viel plauſibeler iſt offenbar die andere Anſicht, daß Gott dieſes eine Mal dieſer Materie eine übernatürliche Kraft zur Vertreibung des böſen Geiſtes gegeben, daß alſo Gott auf eine übernatürliche Weiſe die Infeſtation des Asmodäus gehemmt, aber dieſe Wirkung an eine äußere Handlung geknüpft oder mit derſelben verbunden habe. Es entſteht dann aber die weitere Frage, warum Gott dieſe Wirkung in dieſem Falle an eine äußere Handlung geknüpft habe, und warum gerade an die, welche im Buche Tobias erwähnt wird. Das führt uns zu einer andern Erklärung.

Zweitens wird nämlich von mehreren Gelehrten das Räuchern nicht als causa instrumentalis der Vertreibung des Asmodäus, ſondern als eine bloß ſymboliſche Handlung aufgefaßt: Illud jecur incensum et fumus illius, ſagt Vincenzi [1]), non nisi signum habentur ex-

1) Sessio 4. Concilii Trid. vindicata (Rom 1844) P. 3. p. 7. — Ebenſo Tirinus zu Tob. 6, 8: „Extricat daemones sola vi extrinseca, nempe angelica, ad talis signi positionem producente talem

ternum, quo conjugibus ab angelo praesignabatur, eadem hora spiritum malum cohibitum fuisse. Vincenzi vergleicht mit dieſem symbolicus suffitus illud, quod fecit Eliseus in fonte aquarum, in quas jecit sal „et sanatae sunt aquae usque ad diem hanc“ (4 Reg. 2, 22), quodque dictum fuit ab eodem propheta Naaman Syro, ut se lavaret septies in aquis Jordanis et a lepra curaretur; quod item fecit Jesus, qui luto caeci oculos linivit et sanatus est.

Danach ſtände alſo die Vertreibung des Dämons mit dem Räuchern in keinem urſächlichen Zuſammenhange; ſie wäre einfach durch Gott oder in Gottes Auftrag durch den Engel bewirkt worden. Irgend ein Zuſammenhang muß aber zwiſchen den beiden Acten beſtehen, und dieſer liegt nach dieſer Erklärung darin, daß 1) die Vertreibung des Dämons in dem Zeitpunkte eintrat, wo das Räuchern ſtattfand, und daß 2) das Räuchern eine ſymboliſche Bedeutung hatte, welche auf die Vertreibung des Dämons hinwies. Dieſe ſymboliſche Bedeutung nachzuweiſen iſt denn eine Aufgabe, welche den Vertretern dieſer Anſicht wie den Vertretern der unter d) genannten Anſicht obliegt. Zwiſchen dieſen beiden Anſichten beſteht auch, wie leicht erſichtlich iſt, keine weſentliche Differenz [1]. Nach der einen

---

effectum.“ Tirinus und Andere beziehen ſich auf Alphons Toſtatus (Abulensis) zu 1 Kön. 16, 16; deſſen Werk iſt mir leider nicht zugänglich. — Aehnlich der proteſtantiſche Gelehrte Moulinié (Notice sur les livres apocr. Genf 1828. S. 36): Le talisman conseillé par l'Ange à Tobie était un signe, un symbole destiné à fixer l'attention et la foi de Tobie, tandis que Raphael opérerait lui-même le miracle d'écarter le démon, sans qu'il soit nécessaire d'attacher une vertu d'exorcisme à ce signe.

1) Eſtius zu 8, 2 ſtellt ſie neben einander: Duobus modis, quod hic dicitur intelligi potest: uno modo, si dicamus, ita placuisse Deo,

bewirkt Gott auf wunderbare Weiſe die Vertreibung des Dämons durch ein äußeres Mittel, welches an ſich und ſonſt eine ſolche Wirkung nicht hat, nach der andern bewirkt er die Vertreibung nicht durch ein äußeres Mittel, aber gleichzeitig mit einer von ihm angeordneten ſymboliſchen Handlung [1]).

X. Es bedarf keines Beweiſes, daß die Sache, wenn ſie ſo aufgefaßt wird, keine theologiſche Schwierigkeiten darbietet. Es fragt ſich aber, ob ſich dieſe Auffaſſung mit der Darſtellung unſeres Buches in Einklang bringen läßt. Von den oben unter IX. angeführten Stellen ſagt die eine, 8, 2. 3, nur, Tobias habe die Räucherung vorgenommen und darauf (tunc) habe Raphael den Dämon ergriffen u. ſ. w. Dazu paßt die angegebene Deutung ohne Zweifel. Ebenſo zu 6, 19: Ipsa autem nocte incenso jecore piscis (nachdem die Fiſchleber angezündet worden iſt), fugabitur daemonium. Dagegen ſcheint mit der dritten dort angeführten Stelle, 6, 8, ſich dieſe Deutung nicht recht zu vertragen: Cordis particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus daemoniorum sive a viro sive a muliere. Dieſe Stelle ſchreibt allerdings nach dem ſich

---

ut per haec corporalia tanquam per instrumenta quaedam supernaturaliter operaretur in fugandum daemonem, quemadmodum per sacramenta ecclesiae daemonis potestas cohibetur, et maxime per baptismum; altero modo, si dicamus haec fuisse mera signa et figuras earum rerum, quae per se valebant ad daemonem fugandum. Nempe supra dictum est, actiones angelorum hominibus apparentium esse figurativas. ... Sed priori explicationi magis suffragari videtur, quod 6, 3. dicantur medicamenta, sc. medicamenta supernaturalia.

1) Die Differenz iſt ähnlich, wie die der ſcotiſtiſchen und der thomiſtiſchen Anſicht bei der Frage, ob die Sacramente die causa instrumentalis moralis oder physica der Gnade ſeien.

zunächſt darbietenden Sinne dem Räuchern im Allgemeinen eine Kraft zur Vertreibung der Dämonen überhaupt zu, und auf ſie wird darum von den Vertretern der oben unter b) und c) genannten Anſichten beſonders Gewicht gelegt [1]. Aber kann ſich der Engel nicht auch ſo ausdrücken, wenn er bloß ſagen will, das Räuchern mit dem Herzen oder der Leber dieſes Fiſches ſolle dazu dienen, den Tobias und die Sara gegen dämoniſche Anfechtungen zu ſchützen; wenn er demſelben keine ihm inhärente Wirkſamkeit gegen Dämonen zuſchreiben, aber andeuten will, Gott könne daran eine ſolche Wirkung knüpfen oder gleichzeitig damit eine ſolche Wirkung eintreten laſſen, daß Menſchen gegen alle dämoniſchen Infeſtationen geſchützt würden? Allerdings hat ſich Raphael, wenn er nur dieſes ſagen wollte, mißverſtändlich ausgedrückt, und Tobias hat ihn vielleicht nicht ſo verſtanden, ſondern an eine eigentliche antidämoniſche Kraft des Räucherns gedacht. Aber eine ſolche mißverſtändliche Ausdrucksweiſe harmonirt mit der Stellung, die der Engel überhaupt in dem größten Theile des Buches einnimmt. Tobias hält ihn jetzt noch für einen Menſchen, und erſt der ſpätern Zeit iſt es vorbehalten, ihn zu belehren, daß ein Engel ihn geleitet hat; da erſt wurde er auch klar über den Zuſammenhang, welcher zwiſchen dem Räuchern und der Vertreibung des Dämons beſtand. Jetzt kam es nur darauf an, ihm zu ſagen, was er zu thun habe: er ſoll die Fiſchleber mitnehmen, weil ſie bei der Hemmung dämoniſcher Einflüſſe gebraucht werden kann, und V. 19 wird ihm ſchon beſtimmter und minder mißverſtändlich geſagt, wie er ſie verwenden ſoll.

---

1) Serarius a. a. O. S. 121. F. Juſtinianus a. a. O. S. 304.

Der griechiſche Text weicht bei dieſer Stelle (6, 7) von der Vulgata (6, 8) nicht weſentlich ab: *ἡ καρδία καὶ τὸ ἧπαρ, ἐάν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρὸν, ταῦτα δεῖ καπνίσαι ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικὸς καὶ μηκέτι ὀχλήθῃ.* An den beiden andern Stellen 6, 17 und 8, 2 heißt es dagegen: *καὶ καπνίσεις καὶ ὀσφρανθήσεται τὸ δαιμόνιον καὶ φεύξεται*, und: *καὶ ἐκάπνισεν· ὅτε δὲ ὠσφράνθη τὸ δαιμόνιον τῆς ὀσμῆς ἔφυγεν εἰς τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου καὶ ἔδησεν αὐτὸ ὁ ἄγγελος* [1]).

Der Ausdruck *ὠσφράνθη* iſt indeß nicht auffallender, als wenn es Gen. 8, 21 heißt: Noe obtulit holocausta, odoratusque est (LXX *ὠσφράνθη*) Dominus odorem suavitatis et ait etc. — Auch dieſe Stellen können alſo ſo verſtanden werden, daß ſie bloß ausſagen, die Vertreibung des Dämons ſei gleich nach dem Räuchern erfolgt oder in dem unter d) angegebenen Sinne durch daſſelbe bewirkt worden.

XI. Aber warum hat Gott die Vertreibung des Asmodäus in dieſer Weiſe bewirkt, wenn das Räuchern doch an ſich keine Kraft hatte?

Daß überhaupt ein äußeres Mittel oder eine äußere ſymboliſche Handlung vorgeſchrieben wurde, erklären die Exegeten durch folgende Bemerkungen:

1) Raphael ſollte jetzt noch nicht als Engel erkannt werden. Completa causa abigens daemonem fuit Raphael angelus, qui ad suffitum jecoris propter merita et oratio-

---

1) Der „überarbeitete Text“ bei Fritzſche (Exeget. Handb. zu den Apokryphen des A. T. 2. Lief. Lpz. 1853) hat an der erſten Stelle die Worte *καὶ ὀσφρανθ.* gar nicht und an der zweiten Stelle bloß: *καὶ ἔλαβε τὴν καρδίαν τοῦ ἰχθυος καὶ ἐξέβαλε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα, καὶ ἔφυγεν εἰς τὰ ἄνω μέρη τῆς Αἰγύπτου καὶ Ῥαφαὴλ ἔδησεν αὐτὸ ἐκεῖ.*

nem Tobiae fugabat daemonem. Hoc autem tacuit Raphael et suffitum praetexit, ne se patefaceret, neve Tobias sciret, eum esse angelum, quem quasi hominem habebat viae comitem et ducem, sicut eadem de causa vocavit se Azariam ac cum Tobia comedit et bibit [1]).

2) Durch die äußere Handlung ſollte der Zeitpunkt erkennbar gemacht werden, wo das unſichtbare Wunder der Vertreibung des Dämons geſchah [2]).

Es fragt ſich nun aber weiter, warum Gott gerade dieſe äußere Handlung wählte, oder, da ſie oben ſchon als eine ſymboliſche Handlung bezeichnet wurde, welche ſymboliſche Bedeutung das Räuchern hatte. Die Meiſten finden darin ein Symbol des Gebetes. So Vincenzi a. a. O.: Cum sub hoc symbolico suffitu orationes amborum ad Dominum elevarentur, ibi daemonii coarctatio et fuga exprimebatur. — Aber wenn das Räuchern mit wohlriechendem Rauchwerk im A. T. dieſe ſymboliſche Bedeutung hat, ſo iſt doch wohl ſchwerlich das Anzünden der Fiſchleber damit gleichzuſtellen, und es liegt jedenfalls näher, an die Aehnlichkeit der Vertreibung des böſen Geiſtes mit der Vertreibung von Ungeziefer durch Rauch und Geſtank zu denken [3]).

Vielleicht iſt es auch ſymboliſch bedeutſam, daß gerade Herz und Leber des Fiſches zum Räuchern verwendet

1) Corn. a Lap. zu 6, 8.

2) Vgl. die oben unter IX. angeführte Bemerkung Vincenzi's.

3) Aehnlich Sanctius z. d. St.: Suffumigatio rei tam vilis fit in daemonis ignominiam et contemtum, quem ipse utpote superbissimus non ferens abit. — Fritzſche a. a. O. S. 55: „Wie man anthropopathiſch mit guten Gerüchen der Gottheit opfernd nahte, ſo lag es nahe, durch üble Gerüche böſe Geiſter zu vertreiben.“

werden; die gewöhnliche Deutung, — das Verbrennen von Herz und Leber ſei ein Symbol der dem Tobias und der Sara vorgeſchriebenen Abtödtung der ſinnlichen Luſt, als deren Sitz Herz und Leber beim Menſchen angeſehen würden [1]), — iſt indeß etwas zu gekünſtelt. Dagegen kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß es ſymboliſch bedeutſam ſein muß, daß die Materie zum Räuchern von dem Fiſche genommen iſt. Zu geſucht iſt aber die Deutung, welche ſich in dem (fälſchlich) dem Proſper zugeſchriebenen Buche de promissionibus und in einer dem hl. Auguſtinus zugeſchriebenen Rede findet: der Fiſch ſei ein Typus Chriſti, cujus jecore per passionem assato fugatus est diabolus, oder cujus ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur [2]). — Vielleicht iſt folgende Deutung brauchbarer, für die ich freilich keine Vorgänger als Auctoritäten namhaft zu machen weiß. Von dem Fiſche fürchtete der junge Tobias Gefahr für ſein Leben (6, 3); Gott aber lenkt es durch den Engel ſo, daß derſelbe ihm nicht nur nicht ſchadet, ſondern daß gerade etwas, was von dieſem Fiſche, der den Tobias bedrohte, hergenommen iſt, das äußere Zeichen oder (in dem oben entwickelten Sinne) das Mittel der Befreiung der Sara und der Heilung des ältern Tobias wird. Das iſt eine ſymboliſche Darſtellung der Wahrheit, welche die ganze in unſerem

1) So Eſtius: Cor itaque significat mentem seu voluntatem hominis, jecur concupiscentiam, juxta illud hymni [ad Mat. in Sabb.]: „Lumbos jecurque morbi dum Adure igne congruo“; fumus fervorem orationis ascendentis ad Deum. Dum ergo mens per orationem ad Deum erigitur et concupiscentia igne devotionis refraenatur, daemon fugatur.

2) Bei Serarius a. a. O. S. 91 u. 125.

Buche erzählte Geſchichte beſtätigt, daß Gott gerade das, was dem Menſchen als großes Unglück erſcheint, zu ſeinem Heil und Segen lenken kann, wie die Erblindung und Verarmung des ältern Tobias und das Unglück der Sara zum Heile beider Familien von Gott gelenkt wurden.

XII. Die Beſeitigung des Asmodäus durch den Engel wird als ein „Binden“ deſſelben bezeichnet 8, 3: Tunc Raphael angelus apprehendit daemonium et *religavit* (*ἔδησεν*) illud in deserto superioris Aegypti. Derſelbe Ausdruck kommt im N. T. vor 2 Petr. 2, 4; Jud. 6, und beſonders Apok. 20, 2: Apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas, et ligavit eum per annos mille. Dadurch wird zunächſt ausgedrückt, daß dem Asmodäus die Gewalt ſei genommen worden, ſeinen Willen, zu ſchaden, in der bisherigen Weiſe zu äußern. Er wird durch eine geiſtige Gewalt gehindert, in dieſer Weiſe thätig zu ſein, wie ein böſer Menſch durch Feſſeln unſchädlich gemacht wird. Alligavit, ſagt Auguſtinus C. D. 20, 7, id est: potestatem ejus cohibuit atque frenavit.

Der Ausdruck religavit wird aber auch, wie der Zuſatz in deserto etc. zeigt, gebraucht, um auszudrücken, daß Asmodäus an einen beſtimmten Ort gebracht und gehindert worden ſei, denſelben zu verlaſſen. Die Engel und Teufel ſind zwar nicht circumscriptive, wie die materiellen Geſchöpfe, wohl aber definitive an einem Orte; non commensuratur angelus loco, sed est ita in uno loco, ut non sit simul in alio loco [1]). — Für die Dämonen gibt es einen doppelten Aufenthalt: ratione eorum culpae iſt es die Hölle, ratione exercitationis humanae die Erde oder der aer cali-

1) Thom. Summa 1 q. 52, a. 2.

ginosus (Eph. 2, 2; 6, 12). Erſt nach dem letzten Gerichte ſind alle Dämonen in der Hölle; bis dahin iſt vielen geſtattet, die Menſchen auf Erden zu verſuchen und zu quälen, wodurch aber ihre eigene Strafe nicht gemildert wird, da ſie ihre ewige Verwerfung kennen [1]. — Asmodäus wird alſo hier nicht aus dem irdiſchen Aufenthaltsorte in die Hölle verbannt, aber er wird aus dem Bereiche der Sara entfernt und, wie weiter beigefügt wird, an einen beſtimmten Ort gefeſſelt, ſo daß er außerhalb deſſelben nicht thätig ſein kann; denn ohne Gottes Zulaſſung iſt für einen Dämon kein motus localis möglich [2]. Dieſer Ort iſt die Wüſte von Ober-Aegypten, und dieſe wird gewählt, 1) weil dort Asmodäus ganz weit von Sara und von dem auserwählten Volke überhaupt entfernt iſt und 2) weil unter irdiſchen Localitäten eine öde und menſchenleere Wüſte als der geeignetſte Verbannungsort für einen böſen Geiſt erſcheinen muß. Matth. 12, 43 [3].

Wie lange der Dämon gefeſſelt blieb [4], wird nicht geſagt; jedenfalls hat er nach 6, 8 die Sara nicht wieder quälen können.

Lic. F. H. Reuſch, Privatdocent zu Bonn.

---

1) Thom. l. c. 1 q. 64, a. 4.
2) Corn. a Lap. zu Tob. 8, 3. Serarius a. a. O. S. 135.
3) Corn. a Lap. zu Tob. 8, 3.
4) Serarius a. a. O. S. 138.

II.

Recenſionen.

1.

Étude sur Thomas de Medzoph, et sur son histoire de l'Arménie au XVe siècle, d'après deux manuscrits de la Bibliothèque impériale, par **M. Félix Nève**, professeur à l'université de Louvain. Paris, Imprimerie impériale. 1855. (Extrait N° 13 de l'année 1855 du Journal Asiatique.) Preis: 1 fl. 24 kr.

Thomas von Medſob oder Medſoph wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. in dem armeniſchen Diſtrict Aghovid (der Ort ſelbſt iſt unbekannt) geboren und blühte bis gegen die Mitte des 15. Jahrh. Weil er ſeinen Hauptaufenthalt in dem Kloſter Medſob (Medſoph) in der Nähe des See's Wan hatte, und in ſeinen ſpäteren Jahren ſogar deſſen Oberhaupt wurde, erhielt er den Beinamen Medſobetzi oder Medſophetzi. Seine noch erhaltenen Schriften ſind: „Kurze Geſchichte der Könige des Orients, des unreinen und böſen Thieres Langthamur und anderer," ferner ein Commentar über den Propheten Daniel, eine Sammlung von Briefen gelehrter Zeitgenoſſen und ein Traktat über die Spendung des hl. Sacramentes der Krankenölung nach griechiſchem und lateiniſchem Ritus. Die bei Weitem wichtigſte aber

dieſer Schriften, die ſämmtlich noch ungedruckt ſind, iſt die erſtgenannte, mit der die vorliegenden Erörterungen ſich beſchäftigen. Ihren Hauptinhalt bilden die Verheerungszüge der Mongolen unter Timurlenk (تيمورلنك, bei den Armeniern Langthamur oder Tamurlang, im Occid. Tamerlan genannt) in Armenien und den benachbarten Ländern gegen Ende des 14. und in der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts, und die Invaſionen des Kurden oder Turkomanen Skandar (Iſkender), des Sohnes Kara-Juſuphs von der Familie Kara-Kojunlu (Cf. Silv. de Sacy, Chrestom. Ar. ed. 2. II. 85 sq.), der zwar die Mongolen bekämpfte, aber über Armenien nicht weniger Verderben brachte, als ſie ſelbſt. Dabei erlaubt ſich aber Thomas viele Digreſſionen und berichtet oft ziemlich ausführlich über wichtige Zeiterſcheinungen, z. B. über einzelne armeniſche Kloſterſchulen ſeiner Zeit, die Einrichtung derſelben und die in ihnen behandelten Lehrgegenſtände, über Männer, die ſich durch Gelehrſamkeit und wiſſenſchaftliche Leiſtungen auszeichneten, wie z. B. Gregor von Dathev, Johann von Medſoph, über harte Verfolgungen der Chriſten, wie namentlich die gänzliche Ausrottung des Chriſtenthums zu Samarkand durch Ulug-Beg, die Hinrichtung des Catholicos Zacharias von Aghthamar und einer großen Anzahl von Blutzeugen in der erſten Hälfte des 15. Jahrh., über die Unitarier, welche die Vereinigung der armeniſchen mit der römiſchen Kirche wünſchten, zu deren heftigſten Gegnern Thomas gehörte, und über die Gewaltthätigkeiten (Gefängniß, Ketten, Schläge ꝛc.), die gegen jene angewendet wurden, welche zu den Unitariern übergehen wollten.

Aus dem Bemerkten erhellt von ſelbſt, daß die fragliche Chronik des Thomas nicht bloß für die Profangeſchichte,

ſondern auch für die Kirchen- und Literaturgeſchichte Armeniens viele neuen Aufſchlüſſe zu bieten vermag, wie denn auch ihre Wichtigkeit von ſachkundigen Gelehrten bereits durch mehrfachen Gebrauch faktiſch anerkannt iſt. L'intérêt de sa chronique n'a pas échappé à ceux qui se sont occupés de l'histoire d'Arménie en consultant les sources indigènes. Le P. Tchamitch en a inséré de longs extraits dans les chapitres de son ouvrage relatifs à l'état de l'Arménie sous la domination étrangère, c'est-à-dire après la destruction du royaume arménien de Cilicie à la fin du XIVe siècle. M. J. Saint-Martin s'est appuyé sur la même chronique pour déterminer et pour décrire un grand nombre de localités de l'Arménie; et plus recemment M. Brosset n'a pas manqué de demander à cette même source des éclaircissements à l'Histoire ancienne de la Géorgie, qu'il a traduite sur le text géorgien, et qu'il a commentée à l'aide des auteurs arméniens (p. 4).

Hr. Prof. Nève hat ſich daher durch ſeine Mittheilungen über Thomas und deſſen Chronik unſtreitig Anſpruch auf den Dank derjenigen erworben, welche die Kenntniß der armeniſchen Geſchichte aus einheimiſchen zuverläſſigen Quellen zu ſchöpfen oder zu erweitern wünſchen. Er giebt in vier Abſchnitten zuerſt eine kurze Biographie des Thomas, bezeichnet dann den Inhalt und Umfang ſeiner Chronik, charakteriſirt die Darſtellungsweiſe und den Styl derſelben und unterſucht zuletzt noch ihre hiſtoriſche Glaubwürdigkeit.

Uebrigens ſollen dieſe Erörterungen nur der Vorläufer einer größern und verdienſtlicheren Arbeit ſein. Hr. N. hat ſich nämlich vorgenommen, eine genaue Ueberſetzung der Chronik des Thomas auf Grund zweier Handſchriften in der kaiſerl. Bibliothek zu Paris zu veröffentlichen und ſo

dieſelbe auch den abendländiſchen Gelehrten leichter zugänglich zu machen. Er ſagt dießfalls: En attendant des circonstances plus favorables qui nous permettent de publier utilement notre traduction accompagnée des notes, nous avons cru qu'on ne lirait pas sans quelque intérêt une notice historique et litéraire sur l'auteur lui-même, et sur la chronique qui est son ouvrage principal. ... Nous nous sommes réservé d'approfondir quelques points de nos recherches relatives à l'époque et à la vie de Thomas, et de les publier, dans la suite, avec la version de sa chronique.

Da hiernach Hr. N. außer der Ueberſetzung der in Rede ſtehenden Chronik auch noch einläßlichere Unterſuchungen über einzelne hier behandelte Punkte in Ausſicht ſtellt, ſo enthalten wir uns eines weiteren Eingehens in dieſelben und hoffen, daß der baldigen Ausführung ſeines Vorhabens keine ungünſtigen Umſtände entgegentreten werden.

Welte.

2.

Les hymnes funèbres de l'Eglise Arménienne traduites sur le texte Arménien du Charagan, par **Félix Nève**, Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Louvain. Louvain, C.-J. Fonteyn, libraire-editeur. Preis: 57 kr.

Die nächſte Abſicht des Hrn. Verf. bei Veröffentlichung dieſer Schrift war, die dogmenhiſtoriſche Wichtigkeit des armeniſchen Cultes an einem einzelnen Beiſpiele nachzuweiſen und ſofort mittelſt der liturgiſchen Todtengeſänge der

Armenier zu zeigen, daß letztere von jeher, ſeitdem das Chriſtenthum bei ihnen Eingang gefunden, an einen Reinigungsort nach dem Tode, ein ſog. Fegfeuer geglaubt haben. Jene Geſänge bilden eine beſondere Abtheilung des liturgiſchen Geſangbuches der armeniſchen Kirche, welches unter dem Titel Scharagan oder Scharagnotz die kirchlichen Lieder und Hymnen für alle Feſte des Jahres enthält, im Abendlande aber noch wenig bekannt zu ſein ſcheint. Gute Handſchriften davon beſitzen die Lazariſten zu Venedig und die kaiſerliche Bibliothek zu Paris, gedruckte Ausgaben erſchienen zu Amſterdam 1685 und 1702 und zu Conſtantinopel mehrere Male. Die Zahl jener Todtengeſänge in demſelben beläuft ſich auf acht; Hr. N. hat vier davon überſetzt und noch eine Ueberſetzung des Hymnus von Nerſes Scheorhali auf die Abgeſtorbenen beigefügt. Er bediente ſich dabei der zu Conſtantinopel i. J. 1815 erſchienenen Ausgabe, äußert ſich aber ſehr beſcheiden über ſeine Arbeit mit den Worten: Nous soumettons d'avance à toute critique sérieuse un travail de ce genre poursuivi loin d'un centre d'études arméniennes, et nous accueillerons volontiers les observations qu'on voudra bien nous faire sur les meprises ou les erreurs inevitables peut-être en cette première tentative de traduction. Ref. hat zwar kein Exemplar des Scharagan bei der Hand; allein da die Todtengeſänge aus dem Scharagan zum Theil in das armeniſche Brevier und Ritual aufgenommen ſind, ſo war dadurch doch eine theilweiſe Vergleichung der Ueberſetzung mit dem Urtext möglich gemacht. Die Ueberſetzung darf unter Berückſichtigung der Schwierigkeiten, die ſie bei gänzlichem Mangel an Vorarbeiten zu überwinden hatte, ohne Bedenken als eine ſolche bezeichnet werden, die im Ganzen allen nur irgend

billigen Anforderungen genüge; ſie giebt namentlich den Urtext in klarer gefälliger Darſtellung meiſtens wörtlich und mit ſo viel Genauigkeit wieder, als es die franzöſiſche Sprache geſtattet, und bei minder klaren oder ſchwierigen Stellen ſind erläuternde Randbemerkungen beigefügt. Ausſtellungen laſſen ſich wohl an jeder Ueberſetzung machen, zumal von etwa anderen Geſichtspunkten aus, als die der Ueberſetzer wählte. Indeſſen würde hier auch eine ſtrenge Beurtheilung meiſtens nur Geringfügiges und Unbedeutendes auszuſetzen finden, z. B. etwa, daß ein Ausdruck, der wiederholt in ganz gleicher Bedeutung vorkommt, ohne beſonderen Grund ungleich überſetzt wurde, wie wenn in dem Hymnus des Nerſes hreghink in der ſiebten Strophe mit anges, in der neunten mit êtres célestes wiedergegeben iſt; denn letzterer Ausdruck wäre auch an erſterer Stelle nicht bloß paſſend, ſondern paſſender geweſen, weil hreghink (eig. Feurige) den Gegenſatz zu hogheghenk (eig. Erdige = Menſchen) bildet, und anges gleich in der zweitnächſten Zeile wieder vorkommt als richtige Ueberſetzung von hreschtagk. Uebrigens iſt hier der Sinn des Originals, wie von ſelbſt klar, richtig ausgedrückt; dagegen in der vierten Strophe findet ſich Unrichtiges. Sie lautet: Nous te confessons avec les Chérubins, auteur de la vie de toutes choses, Puissance unique trois fois sainte, Père, Fils et Saint-Esprit; en qui est glorifié l'homme baptisé et instruit par la fois: aie pitié etc. Hier erſcheint die Ueberſetzung der Worte: hor hancuzeal^{e}s m^{e}g^{e}rteal iev havatov khostovaneal mit en qui est glorifié etc. als unrichtig. Wir ſetzen dabei voraus, daß die angeführten Worte auch im Original des Ueberſetzers ſich eben ſo finden, wie das armeniſche Brevier von Amſterdam (1662) und von Venedig (1827) und das

armen. Ritual von Venedig (1840) ſie in vollkommener Uebereinſtimmung mit einander darbieten. Hancuzanel nämlich heißt „ruhen machen, zur Ruhe bringen, faire reposer“, wie es Hr. N. in der zehnten und dreiundzwanzigſten Strophe auch ſelbſt überſetzt, hancuzeal mithin „zur Ruhe gebracht, ruhend“ und wird gern von der Ruhe der Verſtorbenen gebraucht, wie es auch Hr. N. in der zehnten Strophe mit defunt überſetzt; in der Bedeutung glorifier aber wird das Wort ſonſt nicht gebraucht. Sodann m^{e}g^{e}rtel, mit Ini oder Hi conſtruirt, iſt auch das Taufen auf Jemanden, auf den Namen Jemandes (vgl. Matth. 28, 19. Apg. 19, 3. 5. 1 Cor. 1, 13. 15. in d. arm. Ueberſ.). Endlich khostovanel bedeutet nicht instruire, ſondern confesser und wird namentlich vom Glaubensbekenntniß gebraucht. Nerſes ſelbſt z. B. beginnt ſein rhythmiſches Glaubensbekenntniß mit dreimaligem khostovanim in Bezug auf die drei göttlichen Perſonen, ſo wie auch das von Schröder mitgetheilte armeniſche Symbolum mit khostovanimk beginnt. Die Strophe lautet alſo wörtlich überſetzt: „Wir bekennen mit den Seraphim (die sröbek des Originals ſind nicht Cherubim, ſondern Seraphim) dich Urheber des Lebens aller Dinge, dreimalheilige Eine Herrlichkeit, Vater und Sohn und heiliger Geiſt, auf welche der zur Ruhe Gelangte getauft war, und die er im Glauben bekannte; erbarme dich deines Geſchöpfes ꝛc.“ Auch in der dreiundzwanzigſten Strophe ſind die hancuzeal hogik nicht verherrlichte (âmes glorifiées), ſondern ruhende Seelen, wie ſchon die Wechſelbeziehung von hancuzeal und hanco zeigt; verherrlicht ſind freilich auch die Seelen der Heiligen, aber das hancuzeal drückt dieſes nicht aus. Die Stelle lautet alſo: „Mit den zur Ruhe gelangten Seelen der Heiligen laß ruhen die

Seele des Entſchlafenen“ (der Plur. des morts ſteht aus Verſehen ſtatt des Sing.).

Was den anfangs berührten Hauptzweck der Schrift betrifft, ſo iſt klar, daß Gebete und Geſänge für die Abgeſtorbenen, wie ſie von Hrn. N. aus dem Scharagan mitgetheilt werden, den Glauben an einen Reinigungsort nach dem Tode zur ſchlechthinigen Vorausſetzung haben und ohne ihn in ihrer dermaligen Geſtalt gar nicht hätten entſtehen und üblich werden können. Sie ſind aber üblich nicht bloß bei den unirten, ſondern auch bei den nichtunirten Armeniern, was zugleich zum Beweiſe dienen mag, daß ſie in der armeniſchen Kirche, wenn auch nicht ihrer jetzigen Form, ſo doch ihrem weſentlichen Gehalte nach älter ſein müſſen als das Schisma, und zur Zeit, wo dasſelbe ausbrach, ſchon allgemein als ein ehrwürdiges unveräußerliches Erbgut aus früherer Zeit müſſen gegolten haben. Die getrennte Partei hat auch den Inhalt des Scharagan, ſo weit er für einen Reinigungsort ſpricht, nicht beſeitigt oder geändert, und ſelbſt in dem zu Conſtantinopel unter der Oberaufſicht des nichtunirten Patriarchen herausgegebenen Scharagan findet ſich nach Hr. N. z. B. die Stelle (im armen. Ritual von Venedig (1840) S. 461): „Furchtbares Geheimniß des Prieſters! mit ausgeſtreckten Armen ſteht er auf den Stufen vor dem heiligen Altare; das Feuer erliſcht, das Dunkel weicht, die betrübten Seelen freuen ſich, denn Vergebung der Sünden findet Statt, der barmherzige Herr erbarmt ſich der Seelen unſerer Entſchlafenen.“ Wenn daher die getrennten Armenier wenigſtens zum Theil ſich weigern, ein Fegfeuer zuzulaſſen, wie ſolches die katholiſche Kirche lehrt, ſo fallen ſie, wie Hr. N. richtig bemerkt, in denſelben Widerſpruch, wie die ruſſiſche Kirche, welche das Fegfeuer

verwirft, aber doch für die Abgeſtorbenen betet. Bei ſolchem Sachverhalte konnte Hr. N. auch mit Recht ſagen: Ni les schismes et les controverses qui abondent dans l'histoire ecclésiastique de l'Arménie, ni les assertions negatives des défenseurs de l'église indépendante des Arméniens, ne peuvent mettre en doute la foi persévérante de cette chretienté orientale dans la nécessité de la prière pour les morts, et dans l'efficacité de cette prière pour le soulagement et le salut des âmes qui, préservées de la damnation, subissent des peines expiatoires dans l'autre vie (p. 37).

Herr Prof. Nève iſt bereits ſeit geraumer Zeit im Gebiete der orientaliſchen Literaturen thätig und hat dieſelben ſchon durch manche ſchätzbare Veröffentlichungen bereichert. Auch die armeniſche Literatur gieng dabei nicht ganz leer aus, obwohl ſie verhältnißmäßig weniger Berückſichtigung fand, als z. B. die indiſche. Hr. N. ſcheint ihr aber fortan mehr Aufmerkſamkeit und Thätigkeit zuwenden zu wollen, was um ſo erfreulicher iſt, als ſie bei ihrer anerkannten Wichtigkeit für Geſchichte und Theologie unter uns noch nicht ſo viele Freunde und Bearbeiter gefunden hat, als ihr im Intereſſe der Wiſſenſchaft und Kirche zu wünſchen wäre. Zugleich erſcheinen die berührten Leiſtungen als ein neues Zeichen des friſchen Aufblühens und regen wiſſenſchaftlichen Lebens der katholiſchen Univerſität Löwen, auf das die Quartalſchr. ſchon früher aufmerkſam zu machen veranlaßt wurde (Jahrg. 1851. S. 322 ff.).

Welte.

3.

Die dogmatiſche Lehre von den heiligen Sakramenten der katholiſchen Kirche. Von Dr. J. H. Oswald, Profeſſor der Theologie am Seminarium Theodor. zu Paderborn. 1. Bd. Die allgemeine Lehre, die Taufe, die Firmung und die Euchariſtie. Münſter in der Aſchendorffſchen Buchhandlung. 1856. — Gr. 8. 601 S. Preis 1⅔ Thlr.

Während die meiſten theologiſchen Disciplinen im katholiſchen Deutſchland ſchon ſeit lange her einer ſehr ſorgfältigen Pflege ſich zu erfreuen haben, hat dagegen die katholiſche dogmatiſche Literatur ſeit den letzten Jahrzehenten in Deutſchland nur wenige Erſcheinungen von größerer Bedeutung aufzuweiſen. Die durch die moderne unchriſtliche Wiſſenſchaft veranlaßte neue und feſtere Fundamentirung der dogmatiſchen Theologie hat längere Zeit hindurch alle Kräfte faſt ausſchließlich in Anſpruch genommen. Nachdem nunmehr die Grundlagen wieder ſicher geſtellt, ſcheint auch für die dogmatiſche Wiſſenſchaft die Zeit zum Weiterbaue, der wohl in manchen Beziehungen ſich als ein durchgreifender Um- und Neubau verhalten dürfte, gekommen zu ſein. Als einen ſehr dankenswerthen Beitrag hiezu begrüßen wir die oben genannte Schrift. Dieſelbe iſt, wie in der Vorrede bemerkt wird, aus mehrjährigen Vorleſungen entſtanden und zunächſt für Theologie-Studirende, dann für den Seelſorgs-Clerus überhaupt beſtimmt. Beiden wünſchte der Vf. „für die im ſeelſorglichen Leben wichtigſte Partie aus der Dogmatik nicht nur ein vollſtändiges, für alle Fälle genügendes, ſondern zugleich ein gemüthlich anregendes, Intereſſe und Liebe für die Wiſſenſchaft des Heiles weckendes Lehrbuch in die

Hände zu geben.“ Dabei hofft er, „auch für die Wiſſenſchaft und den gelehrten Theologen ein Weniges geleiſtet zu haben,“ indem er beſtrebt war, „die Poſitivität und objectiv kirchliche Genauigkeit der ſcholaſtiſchen Theologie und deren, welche ihr folgen, zu verbinden und auszugleichen mit der größern Innigkeit, allſeitigeren Durchdringung und ſpeculativern Auswerthung des Gegebenen, welche ſich bei den Beſſern unter den neuern, beſonders deutſchen Theologen findet.“ Dieſe Erklärung über Beſtimmung und Haltung der vorliegenden Schrift kann nicht verfehlen, im voraus das lebhafteſte Intereſſe für ſie zu erwecken, zumal ſie einen Gegenſtand behandelt, welcher, wie der Vf. nicht ohne Grund bemerkt, von der neueren deutſchen Theologie bisher in auffallender Weiſe iſt vernachläßigt worden. Und in der That bezeichnet dieſelbe hierin eine entſchiedene Wendung zum Beſſeren. Ihr Vorzug gründet ſich nicht ſo faſt darauf, daß ſie das einſchlägige, ungemein reichhaltige Material in erſchöpfender Vollſtändigkeit in ſich aufgenommen hätte; in dieſer Hinſicht dürften ihr die ausführlicheren dogmatiſchen Werke aus den letzten Jahrhunderten wohl insgeſammt den Rang ablaufen und ſind dieſe durch ſie noch keineswegs entbehrlich geworden; was ſie vor dieſen und den meiſten ſpäteren auszeichnet, iſt vielmehr die eigenthümliche Behandlungsweiſe des Gegenſtandes. Um von der rein formellen Seite der Darſtellung vorerſt noch abzuſehen, verdient vor Allem unſere volle Anerkennung das überall ſich kund gebende Streben, in die Tiefe des Gegenſtandes einzubringen, die innern, verborgenen Beziehungen, das Ineinandergreifen und den organiſchen Zuſammenhang der einzelnen Momente theils unter einander, theils mit den

übrigen Grundlehren und Grundthatſachen der göttlichen Heilsökonomie und die Berührung derſelben mit den natürlichen Wahrheiten der Vernunft und Erfahrung aufzufinden, mit einem Worte den ſpeculativen Gehalt der einzelnen Glaubenswahrheiten herauszuſtellen. Es iſt dadurch dem geiſtvollen Verfaſſer gelungen, dem anſcheinend ſo ſpröden, durch und durch poſitiven Gegenſtande die fruchtbarſten ſpeculativen Geſichtspunkte abzugewinnen. Insbeſondere gilt dieß von ſeiner Darſtellung der heiligen Euchariſtie als Sacrament und Opfer, der am ſorgfältigſten ausgearbeiteten und gelungenſten Partie des Werkes. Aber auch ſonſt überall, oft wo wir es am wenigſten erwarten, treffen wir in dieſer Schrift auf Gedanken, die durch ihre Originalität und Tiefe überraſchen und über manche Lehrpunkte ein neues Licht verbreiten. Ob freilich alle die neuen, originellen Ideen, die der Vf. vielleicht mit etwas zu freigebiger Hand ausgeſtreut hat, durchaus probehaltig, ob nicht manche derſelben mehr geiſtreich als wahr, ob nicht einige — wir ſagen nicht: hinter dem Dogma zurückbleiben, denn das ſcheint nicht des Verfaſſers Art zu ſein, dem Glauben der Kirche auch nur das geringſte zu vergeben — aber in allzu kühnem Fluge die dem katholiſchen Dogmatiker gezogenen Schranken in etwas überſchreiten, ohne indeß dem Glaubensinhalt ſelbſt direct zu nahe zu treten; das wollen wir hier, da wir uns auf Unterſuchung und Beurtheilung des Einzelnen nicht einlaſſen können, unentſchieden laſſen. Auf manche von dgl. eigenthümlichen Anſichten und Meinungen will übrigens der Vf. ſelbſt kein zu großes Gewicht gelegt wiſſen, wie z. B. auf ſeine Annahme, daß in Kraft des Sacramentes der Firmung „eine perſönliche und weſentliche Inwohnung des heiligen

Geiſtes" im Menſchen eintrete, während in den übrigen Sacramenten der hl. Geiſt nur dynamiſch, als Urſache und Spender der Gnade nämlich, mit dem Menſchengeiſte in Rapport tritt. (S. 284 f.) Hienach würde die Firmung eine Art göttlicher Obſeſſion hervorbringen. Das aber darf ſicher nicht angenommen werden und berechtigen die angezogenen Stellen der Schrift keineswegs hiezu. Ebenſo will es uns, um noch eine andere Anſicht des Vf's. zu berühren, als eine Ueberſpannung des katholiſchen Sacramentsbegriffes erſcheinen, wenn S. 59 geſagt wird: „Die ſacramentalen Worte ſind hl. Zauberformeln, die Materie hl. Zaubermittel, das ganze Inſtitut der Sacramente eine hl. Magie." Damit hat der Vf., ohne es zu beabſichtigen, gerade den Punkt bezeichnet, auf den man proteſtantiſcher Seits den katholiſchen Sacramentsbegriff hinzudrängen ſucht, um ſich die Beſtreitung desſelben ſehr leicht zu machen. Wie man auch immer die Wirkungsweiſe der Sacramente ſich vorſtellen mag, ob als eine phyſiſche, oder blos moraliſche, das darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß die bewirkende Urſache (causa efficiens) der Gnade nicht die Sacramente ſind, ſondern der hl. Geiſt, der ſich ihrer hiezu als Inſtrumente bedient, durch die er wirkt, an die er alſo ſeine Gnadenwirkſamkeit nicht abgegeben hat. Ein magiſcher Vorgang läßt ſich darin nicht erblicken. Manche ähnliche Gedanken des Vf's. mögen indeß blos deßhalb auf den erſten Blick etwas befremdlich erſcheinen, weil die Ausdrücke, in die er ſie gekleidet, nicht immer ſorgfältig genug abgewogen, oder auch weil ſie etwas zu keck hingeworfen und nicht ſtreng deducirt ſind, während ſie dagegen, wenn ſie ſich in einer mehr bemeſſenen Form oder als Glieder einer

dialectiſch ſich abwickelnden Gedankenreihe präſentirten, wohl allgemeinen Beifall finden würden. —

Wir müſſen darauf verzichten, auf die Anſichten des Vf's. im Einzelnen beurtheilend einzugehen, da es kaum eine andere Partie der Dogmatik geben dürfte, in welcher noch ſo viele Fragen offen und daher verſchiedene Auffaſſungen zuläſſig ſind, wie in der Lehre von den Sacramenten. Nur der Bemerkung können wir uns nicht enthalten, daß uns die S. 232 f. entwickelte und von vielen Theologen vertretene Anſicht, die Erbſünde ſei weſentlich nichts anderes als „der Verluſt oder auch der Nichtbeſitz der allen Nachkommen Adams bedingsweiſe zugedachten höheren Ausſtattung" und der Unterſchied zwiſchen dem Zuſtande der gefallenen Natur und der ſ. g. natura pura ſei demnach ein blos relativer (hier einfacher Nichtbeſitz, dort ſtrafbarer Verluſt) — als eine nicht zu billigende Verkümmerung des Begriffes der Erbſünde und der von ihr aus gezogene Schluß auf das Loos der ohne Taufe aus dieſem Leben ſcheidenden Unmündigen, das der Vf. ſehr ausführlich S. 222—237 beſpricht, als unhaltbar erſcheint. Ebenſo möchten wir gegen die Anmerkung auf S. 246 im Namen des hl. Th. Cäcilius Cyprianus und des Papſtes Agatho Verwahrung einlegen. Eine etwas längere Stelle glauben wir jedoch aus der uns vorliegenden Schrift ausheben zu ſollen, um damit dem Leſer zugleich eine Probe der Darſtellungsweiſe des Vf's. zu geben. Wir wählen hiezu den Paſſus, in welchem derſelbe ſeine eigenthümliche Auffaſſung von der Natur und Bedeutung des ſacramentalen Charakters entwickelt — eine Auffaſſung, die um ſo mehr Beachtung verdient, je weniger es den Theologen bisher gelungen iſt, den Be-

griff deſſelben in befriedigender Weiſe feſtzuſtellen. Daß an den ſacramentalen Charakter gewiſſe, theils active, theils paſſive Befugniſſe und Vollmachten geknüpft ſind, und hienach die Bedeutung deſſelben beſtimmt werden muß, wird auch von O. anerkannt und dieſe Seite des Charakters von ihm die „charismatiſche“ genannt. O. glaubt aber, noch weiter gehen und einen innern, weſentlichen Zuſammenhang deſſelben mit der ſacramentalen Gnade annehmen zu müſſen. „Der Ausſpender der Gnade (im weiteſten Umfange) iſt der hl. Geiſt und dieſer iſt göttlicher Subſtanz. Der Urgrund der Gnadenordnung, in welche der Menſch verſetzt werden ſoll, muß daher in einer gewiſſen ſubſtantiellen Innewohnung und Vereinigung des hl. Geiſtes mit der Subſtanz der menſchlichen Seele geſetzt werden, wodurch dieſe eine beſtimmte, neue ſubſtantielle Qualität empfängt. Die Subſtanz der Gnade alſo haben wir; dieſe aber iſt noch nicht die Gnade ſelbſt, ſondern iſt ihr Prinzip oder ihr Urgrund. Keine Subſtanz iſt ohne Kraft gedenkbar. Iſt nun aber die Kraft des der menſchlichen Seele innewohnenden, und ihrer Subſtanz eine reale Qualität verleihenden hl. Geiſtes, welche Kraft die Anlagen und Vermögen der menſchlichen Seele zu der übernatürlichen Sphäre emporhebt, iſt dieſe die heiligmachende Gnade? So ſcheint es. Aber bei näherer Betrachtung werden wir noch weiter unterſcheiden müſſen. Eine Kraft oder ein Vermögen kann immerhin noch ein gehemmtes und gehindertes Vermögen ſein, ein ſolches, das bei der bloßen Anlage bleibt, aber nicht die Befähigung zur Aeußerung der Kraft an ſich trägt. Ein Gefeſſelter beſitzt zwar das Vermögen zu laufen, aber ein in ſeiner Kraftäußerung gehemmtes. Nur, wenn kein

Hinderniß vorhanden, ſchreitet die Kraft zur *Befähigung* oder zur Dispoſition hin. Dieſe Befähigung iſt es dann, welche man den Habitus oder Zuſtand nennt. Ein ſolcher erſt iſt die *heiligmachende* Gnade, welche eben deßwegen auch die habituelle heißt; die dann ihrerſeits in einzelnen Handlungen oder Akten ſich auswirkt unter dem in ihr zugeſicherten göttlichen Beiſtande, welcher davon ſelbſt *aktuelle* Gnade heißt. Wir haben alſo für die Entfaltung der übernatürlichen Heilsordnung *vier* aufeinanderfolgende Momente: *Subſtanz* (ſubſtanzielle Qualität), *die Potenz*, (entweder gehemmt oder thätig; ἀνεργής oder ἐνεργής,) den *Habitus* und den *Aktus*... Das Vermögen nun, welches nur in dem Falle, daß kein Hinderniß eintritt, energiſch und wirkſam, ſonſt aber todt, ſtarr und gebunden iſt, dies Vermögen für die höhere Ordnung, dieſe übernatürliche aptitudo, iſt der Charakter, oder richtiger eine ſolche gibt der Charakter des Sakramentes, ſofern er im Zuſammenhange ſteht mit der heiligmachenden Gnade. Wenn bei gehöriger Dispoſition im Sakramente *die Kraft mit ihrer Energie* ertheilt wird, ſo wird die *Gnade* ertheilt; wird aber der vorhandenen Sünde wegen nur die *gehemmte* Kraft gewährt, ſo wird nur der *Charakter* ertheilt; dieſer aber trägt jederzeit die Möglichkeit in ſich, durch Beſeitigung des Hinderniſſes, in die Befähigung d. h. in den Habitus der Gnade, wieder überzugehen. Der Charakter *ohne* Gnade iſt in dieſer Hinſicht eine ſchlummernde, ſtarre, durchaus lebloſe, aber des Lebens fähige Kraft; keine Kraft, die etwa nur wegen *phyſiſcher* Unreife der Bethätigung ermangelte, ſonſt aber regſam und lebendig wäre, ſondern durch ein *ethiſches* Hinderniß gelähmte, latent gewordene Kraft. Wir könnten daher

den Charakter nach dieſer Seite hin den Träger der heiligmachenden Gnade nennen. Und wollten wir eine bekannte Analogie heranziehen, ſo könnten wir ihn als den Gnadenſtoff bezeichnen. Nicht immer iſt Wärme vorhanden, wo Wärmeſtoff, und der Grad der erſteren richtet ſich nicht durchaus nach dem Maß des letzteren. Das Caloricum kann ja gebunden, kann latent ſein. So iſt es der Charakter, ohne die Gnade, in ſeiner habituellen und aktuellen Wirkſamkeit. Wird aber das Hinderniß gehoben (und in dem Maße, wie es gehoben wird), ſo lebt der todte Charakter auf (reviviscit sacramentum), der ſchlummernde erwacht; die Kraft wird entbunden und entfaltet ſich habituell zunächſt zur heiligmachenden Gnade, die dann aktuell ſich bethätigt in hl. Handlungen. Nach der andern charismatiſchen Seite dagegen kann der Kraft des Charakters durch keine ethiſche Indisposition, überhaupt durch keine Gewalt auf Erden, ein Hinderniß ſeiner Wirkſamkeit in den Weg geſtellt werden... Dieſe zweite Seite ſeiner Bedeutung muß man bei ſeinem Namen „unauslöſchlich" vorwaltend im Auge behalten. Dieß iſt auch der Grund, weßhalb man häufig dieſe Seite ausſchließlich hervorhebt, und ſo den Charakter als Charisma der heiligmachenden Gnade gegenüber und zur Seite ſtellt. Gleichwohl iſt er auch, wie wir zeigten, deren Vorausſetzung und Prius gleichſam; und alſo kann die geſammte Wirkung des Sacramentes als Setzung des Charakters betrachtet werden; wie es denn auch wohl kaum anders zu denken iſt, als daß jedes Sacrament eine einheitliche Geſammtwirkung hervorbringt." (S. 80 ff.) Hiemit iſt in der That befriedigend erklärt, worauf auch des Vf's. Abſehen hauptſächlich gerichtet war, daß (nach der gemeinen

Annahme der Theologen) bei den ſ. g. charakteriſtiſchen Sacramenten die ſacramentale Gnade, wenn ſie entweder wegen Indispoſition nicht empfangen worden, oder durch nachfolgende Sünde wieder verloren gegangen, in Folge der Buße auflebe, oder wieder auflebe; woraus unmittelbar folgt, daß die Wiederholung dieſer Sacramente nicht blos unſtatthaft, ſondern überflüſſig iſt. Jenes nehmen die Theologen insgemein auch rückſichtlich der ſacramentalen Gnade der Oelung und der Ehe an, und O. trägt daher kein Bedenken, auch dieſen beiden Sacramenten „einen allerdings nur zeitlichen, aber doch andauernd der Seele inhärirenden Charakter" zu vindiciren. Nur den beiden Sacramenten der Buße und Euchariſtie ſpricht er den Charakter gänzlich ab, aus dem Grunde, weil beide nach ſeiner Annahme keine ſpezifiſche Sacramentsgnade verleihen. Allein ſelbſt die Richtigkeit dieſer letzteren Annahme vorausgeſetzt, wird dieſe Exception dem Vorwurfe der Inconſequenz doch kaum entgehen können. Nimmt der Charakter die ihm vom Vf. angewieſene Mittelſtellung zwiſchen der „Gnadenſubſtanz" (der der menſchlichen Seele durch den innewohnenden hl. Geiſt mitgetheilten ſubſtanziellen Qualität) und dem Habitus der heiligmachenden Gnade wirklich ein, wird er als Gnaden**kraft** gefaßt, welche ſich bethätigend den Gnaden**ſtand** bewirkt; ſo kann man ſich das Zuſtandekommen des letzteren ohne Verleihung des Charakters nimmer mehr erklären und muß daher dieſer für alle Sacramente ohne Ausnahme in Anſpruch genommen werden. Damit aber iſt, um uns ſo auszudrücken, eben das Charakteriſtiſche des Charakters verloren gegangen. Die Sacramente der Taufe, Firmung und Prieſterweihe zeichneten ſich hinwiederum vor den übrigen

blos dadurch aus, daß ſie beſtimmte Rechte und Vollmachten verleihen; eben darin, in dieſer „charismatiſchen“ Wirkung ginge alſo der ſacramentale Charakter wiederum auf, und wir wären demnach über die Auffaſſung der ältern Theologie um keinen Schritt hinausgekommen. Aber hievon auch abgeſehen, dürfte es ſchwer halten, ſich von jener „ſubſtanziellen Qualität,“ welche die menſchliche Seele in Folge der ſubſtanziellen Einwohnung des hl. Geiſtes empfangen ſoll und der ihr inhärirenden Kraft oder Potenz, welche beide, obwohl im nächſten Cauſalzuſammenhange mit der heiligmachenden Gnade ſtehend, doch wieder von dieſer reell verſchieden und ſo z. ſ. ablösbar ſein ſollen, einen klaren Begriff zu bilden. Faßt man dagegen die heiligmachende Gnade, was ſie nach ihrem Urſprunge unläugbar iſt, als (fürdauernde) Einwirkung des heiligen Geiſtes auf den Menſchengeiſt, wodurch die Vermögen des letzteren übernatürlich gehoben und gekräftigt werden und ſo ein Habitus der Gerechtigkeit und Heiligkeit im Menſchen gepflanzt wird, ſo kann man ſich der etwas bedenklichen Annahme einer ſubſtanziellen Qualität und Gnadenkraft, welche ſelbſt den Verluſt der Gnade durch ſchwere Sünde überdauern ſollen, recht wohl entrathen. Der präſumirte Wiedereintritt der durch die Sünde verlornen Gnade nach erfolgter Buße würde unter dieſer Vorausſetzung nicht als Wiederherſtellung einer gelähmten übernatürlichen Potenz, ſondern einfach als Wiederanknüpfung der durch die betreffenden Sacramente d a u e r n d zugeſicherten und durch die Sünde blos unterbrochenen heiligenden Einwirkung des Geiſtes Gottes auf den Menſchengeiſt in einer beſtimmten Richtung zu betrachten ſein. Von hier aus müßte dann auch die Frage nach der phyſiſchen oder moraliſchen

Cauſalität der Sacramente in etwas anderer Weiſe beantwortet werden, als ſie der Vf. S. 55 ff. beantwortet hat. —

Haben wir im Bisherigen ausſchließlich die formell wiſſenſchaftliche Seite der O.'ſchen Schrift ins Auge gefaßt, weil uns ihr Vorzug vor den älteren Bearbeitungen hauptſächlich auf dieſer Seite zu liegen ſcheint; ſo wollen wir damit keineswegs zu der Meinung verleiten, als ſei das wiſſenſchaftliche und ſpeculative Element das vorwiegende in ihr und diene demſelben der poſitive dogmatiſche Stoff zur bloßen Folie. Es iſt vielmehr bereits angedeutet worden, daß der Vf. überall und vor allem bemüht iſt, die poſitive kirchliche Lehre möglichſt objectiv und vollſtändig darzulegen. Die Anordnung des Stoffes, die er hiebei befolgt, iſt die herkömmliche: Begriff, Name und Realität des Sacramentes; äußeres Zeichen (Materie und Form); Wirkung; Ausſpender; Empfänger; Heilsnothwendigkeit des Sacramentes. Blos der Lehre von der hl. Euchariſtie iſt ein weiteres Hauptſtück mit der Ueberſchrift: „dialectiſche und ſpeculative Erörterung" beigegeben, welches den Zweck hat, die „dialektiſchen Schwierigkeiten" zu beſeitigen und die „Congruenz der euchariſtiſchen Gegenwart" ſpeculativ zu begründen. Auf die Beweisführung aus der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung hat der Vf. faſt durchgängig große Sorgfalt verwendet und die Leiſtungen ſeiner Vorgänger, insbeſondere, wie es ſcheint, Bellarmin's und Peronne's dabei überall berückſichtigt. Nur in Darlegung der patriſtiſchen Lehre begnügt er ſich zumeiſt mit der Anführung der hauptſächlichſten **dicta probantia**, ohne auf das, was gegneriſcherſeits vorgebracht wird, weitere Rückſicht zu nehmen. Es iſt dieß ein Mangel,

der ſich vornehmlich in der Lehre von der Euchariſtie als Sacrament und Opfer empfindlich macht. Ueberhaupt aber ſind wir der Anſicht, daß der katholiſche Dogmatiker ſich nicht länger darauf beſchränken ſollte, einzelne, aus dem Zuſammenhange geriſſene Beweisſtellen aus der Schrift und der patriſtiſchen Literatur zu ſammeln und mechaniſch aneinander zu reihen, um damit das kirchliche Dogma von außen her zu ſtützen und die gegen dasſelbe gerichteten Angriffe abzuwehren; ſein Augenmerk ſollte in dieſer Beziehung vielmehr darauf gerichtet ſein, den bibliſchen und patriſtiſchen Lehrbegriff zu erheben, die objective Dialektik des kirchlichen Glaubens zu verfolgen und aufzuzeigen. Dadurch daß die kirchliche Lehre in ihrer Geneſis und Entwicklung von innen heraus erkannt wird, wird ſie in ihrer innern Nothwendigkeit begriffen und gegen jeden Angriff von außen ſicher geſtellt. Die wiſſenſchaftliche Verſtändigung ſodann hat den ihre Entwicklung tragenden und in ihr ſich manifeſtirenden Denkprozeß blos aufzunehmen und zum Abſchluß zu führen und hat ſo einen ſicheren Ausgangspunkt und ein klar vorgezeichnetes Ziel; während dagegen nach der bisher gemein üblichen dogmatiſchen Methode die kirchlichen Lehrſätze als fertige vor uns hintreten in ſtarrer Objectivität, die erſt wieder durch das ſubjective, allen Zufälligkeiten ausgeſetzte, reflectirende und räſonnirende Denken in Fluß geſetzt werden muß, wenn man nicht überhaupt auf eine wiſſenſchaftliche Vermittlung und Verſtändigung im Voraus verzichten will. —

Die Form der Darſtellung betreffend, bemerkt der Vf. ſelbſt, daß er die urſprüngliche Form des mündlichen Vortrags nicht ängſtlich unterdrückt habe, weil ſie ihm die Friſche und Lebendigkeit der Colorits zu heben ſchien.

Dieſen ihren Urſprung verläugnet denn in der That die Darſtellung des Vf. nur ſelten. Der Stiliſtiker wird manches an derſelben auszuſtellen haben, insbeſondere den allzu verſchwenderiſchen Gebrauch von theilweiſe ungewöhnlichen und nicht ſehr glücklich gebildeten Fremdwörtern und Kunſtausdrücken (z. B. S. 110 „devoteſſenartige Bevorzugung Einzelner“) mißbilligen; dem Dogmatiker wird dieſelbe als etwas zu profus, zu wortreich und rhetoriſch erſcheinen und er wird wohl hie und da die Beſtimmtheit und Schärfe des Begriffes und Ausdruckes vermiſſen, welche die älteren dogmatiſchen Werke auszeichnet. Aber einen Vorzug hat die Darſtellung des Vf. vor der der ältern Theologen voraus, deſſen Werth nicht gering anzuſchlagen iſt: ſie bewegt ſich ſehr leicht und frei, ja erhebt ſich nicht ſelten bis zu einem lyriſchen Schwunge; ſie feſſelt die Aufmerkſamkeit des Leſers, ohne ihn zu ermüden und ſpricht auch das Gemüth recht wohlthuend an. —

Wir ſchließen hiemit unſere Anzeige der O.'ſchen Schrift. Ungeachtet der einzelnen Ausſtellungen, die wir glaubten an ihr machen zu müſſen, kann das Geſammturtheil über ſie doch nur ein ſehr günſtiges ſein und nehmen wir keinen Anſtand, dieſelbe namentlich dem Seelſorgsclerus auf das Wärmſte zu empfehlen. Möge der Vf. den zweiten Band, welcher die Lehre von den vier übrigen Sacramenten (und hoffen wir, auch von den Sacramentalien) behandeln wird, recht bald nachfolgen laſſen. —

Der Preis des Werkes iſt im Verhältniſſe zu ſeinem Umfang und ſeiner guten Ausſtattung nicht zu hoch geſtellt.

Lic. Hitzfelder.

4.

Constitutiones apostolicae. Textum graecum recognovit, praefatus est, annotationes criticas et indices subiecit **Guil. Ueltzen,** theol. cand. Suerini et Rostochii sumptibus Stillerianis. 1853. XXVIII und 284 S. in 8. Pr. fl. 3. 54 kr.

Ungeachtet die Pſeudo-Clementiniſchen Schriften die Gelehrten zu ſo mannigfaltigen Unterſuchungen veranlaßt hatten, ſo theilten ſie doch alle mit einander das Loos, nur Wenigen leicht zugänglich zu ſein. Denn die Ausgabe des Cotelier in deſſen eigener Bearbeitung ſowohl, als in den von Clericus einerſeits bereicherten, andererſeits verſchlimmbeſſerten Auflagen iſt ſo ſelten und in Folge deſſen ſo theuer geworden, daß nur Wenige ſich zur Anſchaffung derſelben entſchließen mochten oder konnten. Dieſem vielfach beklagten Uebelſtande iſt in neueſter Zeit in einer für den erſten Anlauf allerdings ziemlich befriedigenden Weiſe abgeholfen. Die Recognitionen erſchienen in einer zweckmäßigen Hand-Ausgabe von Gersdorf, die Homilien gaben in berichtigter und bereicherter Recenſion Schwegler und Dreſſel heraus und von den apoſtoliſchen Conſtitutionen iſt uns leider! erſt vor drei Wochen die ſchon vor etwas längerer Zeit ans Licht getretene Edition von Ueltzen zugekommen. Ueber Dreſſel's Leiſtungen und damit einſchließlich auch über die Schweglers haben wir anderswo unſer Urtheil abgegeben. Was von Ueltzen erſtrebt und erzielt iſt, ſoll uns hier beſchäftigen.

Um unſer Endurtheil über Ueltzen's Leiſtungen gleich am Eingange unſerer Recenſion zu geben, ſo glauben wir, daſſelbe nicht kürzer und treffender ausſprechen zu können,

als mit den Worten des römiſchen Kunſtrichters: „*Curae testimonium meruit.*“

Die äußere Anordnung der Uelzen'ſchen Ausgabe iſt dieſe. Nach der im Munde eines Lutheraners gar ſonderbar klingenden Zueignung an die Herrn Kliefoth und Krabbe („*Reverendis in Christo patribus (?!)* sanctae theologiae doctoribus etc.“) folgen die „Testimonia veterum“ (S. V–XI); § 2, „Recentiorum iudicia“ (S. XII–XXI), führt die Anſichten älterer und neuerer Gelehrten über den Urſprung, die Zuſammenſtellung und ſ. f. der apoſtoliſchen Conſtitutionen dem Leſer in kurzen Umriſſen vor; § 3 iſt „Editiones priores et nostra“ (S. XXII–XXVI) betitelt; die S. S. XXVII und XXVIII ſind dem Titel der apoſtoliſchen Conſtitutionen in den Handſchriften und Ausgaben gewidmet; der Text der apoſtoliſchen Conſtitutionen füllt S. 1—254; die brauchbaren, jedoch nicht vollſtändigen Indices der Schriftſtellen, der Eigennamen und der „rerum ecclesiasticarum“ erſtrecken ſich von S. 262—280. Den Schluß des Werkes bildet eine Zugabe zu § 3, ein „Index signorum et vocum per compendia scriptarum.“

Für Beſchaffung neuer kritiſcher Hilfsmittel, bezüglich Reviſion ſchon benutzter, hat der Herausgeber leider keine Schritte gethan, obſchon das ſo dringend Noth that. Sein ganzes Beſtreben war nur darauf gerichtet, mittels der, in welcher Weiſe denn auch immer, von Anderen benutzten Hülfsmittel und der aus dieſen gemachten Mittheilungen eine möglichſt berichtigte Hand-Ausgabe zu liefern. Was die von früheren Herausgebern zu Rathe gezogenen Handſchriften betrifft, ſo dürfte die Wiederauffindung der von dem erſten Herausgeber des griechiſchen Textes, Turrianus, benützten Manuſcripte wohl für immer dem Gebiete from-

mer Wünſche angehören, da meine Bekannten in den italieniſchen Bibliotheken bis jetzt keine Spur von ihnen haben auffinden können; ich mir auch ſohin nicht mit der Hoffnung ſchmeicheln darf, meine eigenen ſpäteren Nachforſchungen in denſelben von einem glücklicheren Erfolge gekrönet zu ſehen. Der vom Verfaſſer erwähnte, nie benutzte, von Montfaucon in „Biblioth. Coislin." S. 271 näher beſchriebene Codex Nro. 212, iſt nicht mehr vorhanden; ihm iſt wahrſcheinlich bei der in Folge des Brandes Monasterii scti Germani a pratis nothwendig gewordenen Uebertragung dieſer Bibliothek in die königliche ein werthloſes Menäologium ſubſtituirt. Von den codicibus regiis, die Cotelier benutzt hat, habe ich nur Nro. 1326 und 2347 wieder auffinden können, nicht aber die Numer 772, 1026, 2430; da die Numerirung der meiſten königlichen Manuſcripte eine dreimalige Veränderung erfahren hat, und hinreichend orientirende Concordanzen nicht vorhanden ſind. Indeſſen bedaure ich das eben nicht ſehr, da ich von den Canones zehn Manuſcripte der *einen Recenſion* vollſtändig, ſechs derſelben zum Theile; von den Handſchriften *einer andern Recenſion* zwei Codices vollſtändig, drei zum Theile verglichen habe. Ich ſage: „*einer Recenſion*" und dann „*einer andern Recenſion*:" denn die Canones exiſtiren, wie bei Vergleichung der Handſchriften mir klar geworden iſt, in doppelter Recenſion; die erſte Recenſion findet ſich da, wo die Canones alle der Reihe nach auf einander folgen; die andere, wo dieſelben in den Kirchenrechtsbüchern der Griechen unter den übrigen kirchlichen Verordnungen in der ihnen zuſtändigen Rubrik ihren Platz finden. Von Bruchſtücken des achten Buches, ungefähr in ähnlicher Geſtalt

und von faſt gleichem Umfange, wie ſie der von Grabe abgeſchriebene und ins Latein übertragene, von Fabricius ſpäter aus Grabe's Papieren in ſeiner Ausgabe des Hippolytus veröffentlichte codex Baroccianus enthält, habe ich fünf Handſchriften, für einzelne Fragmente aus anderen Büchern verſchiedene Codices collationirt. Ueberdies werden wir unſeren Apparat durch Vergleichung von Handſchriften in anderen Bibliotheken bedeutend vermehren. Was die von Ueltzen erwähnten Codices Nro. 364, 1614 und 931 betrifft, ſo iſt 1614 eben derſelbe, welcher bei Cotelier die Nro. 2347 trägt, Codex Nro. 364 enthält auf einigen Blättern Bruchſtücke, größten Theils aus dem VIII. Buche; Codex Nro 931 aber enthält libr. 2 cap. 4 τοῦτον ἥλιον (ſo hat der cod.) — libr. 7 cap. 48 κύριε βασιλεῦ incluſive. Aus der Vergleichung dieſer Handſchrift hat ſich mir ergeben (was ohnehin bei genauer Durchmuſterung der Varianten ſofort Jedem einleuchten mußte), daß die von Clericus mitgetheilten lect. varr. der Wiener Handſchriften, Nro 46 und 47, ſehr unvollſtändig ſind und überdies dem Codex 46 zugeſchrieben wird, was in 47 ſich findet, und umgekehrt. Unſere Handſchrift ſtimmt mit der Wiener Nro. 46 ſtets überein, wie das die wenigen Stellen, wo cod. 46 ausdrücklich genannt wird, ſattſam beweiſen; vergl. z. B. 3, 1, 1 p. 76, wo in beiden die Worte διότι — ἐπαγγελίαν fehlen, und dieſelben ibid. § 2 ὀγδοήκοντα haben; libr. 3, 6, 3, p. 79 ſtimmen beide wieder überein; libr. 4, 14, 2 p. 98 laſſen beide ἁγίου aus und libr. 5, 1, 5 p. 101 hat unſere Handſchrift τέως, und ſo auch wohl cod. vindob. 46, aus dem das falſche θέως notirt iſt. Eingedenk des goldenen, bei Citationen, ſo viel als thunlich, nie aus dem Auge zu

verlierenden Wortes: „In duobus aut tribus testibus constat omne verbum“ gehen wir zur Beurtheilung deſſen über, was Ueltzen für die Textes-Kritik geleiſtet hat.

Wir bedauern aufrichtig, daß wir mit einer Rüge den Anfang zu machen uns gezwungen ſehen. Dieſe beſteht darin, daß Herr Ueltzen Cotelier's eigene Ausgabe zu Rathe zu ziehen verſäumt, und den Angaben des Clericus unbedingtes Vertrauen geſchenkt hat. Denn jener Ausſpruch des Römers: „Velut error honestus est magnos duces sequentibus“ kann ihm hier nicht zur Rechtfertigung dienen; da ja einem Manne, wie Ueltzen, die Schlottrigkeit, deren ſich in allen ſeinen Werken der flüchtige, oberflächliche Clericus im höchſten Grade ſchuldig gemacht hat, mehr als bekannt ſein mußte. So hat z. B. libr. 1, 3, 1 p. 3 marg. ed. Cotel. ganz richtig „al. ἐπίσεις pro ἐπίσῃς.“ libr. 2, 55, 2 p. 65 finden ſich im Cotelier'ſchen Texte die Worte πάντες ἄνθρ. σ. π. αὐτῷ; libr. 6, 23, 2 p. 151 hat Cotelier ἡλίου im Texte, ebenſo ibid. c. 26, 2 p. 153 ἐξ, ibid c. 27, 2 p. 154 ἅτε u. ſ. f. Haec hactenus.

An manchen Stellen hat Herr Ueltzen das Verderbniß richtig erkannt, nur hätten wir gewünſcht, er hätte den Muth gehabt, ſeine Verbeſſerungen auch überall in den Text aufzunehmen; denn die im Texte befindlichen Leſearten ſind ſämmtlich einfache Schreibfehler, meiſtens durch die gleiche Ausſprache von ει und η entſtanden, oder gar Fehler der erſten Herausgeber ſelbſt. So hat er 2, 36, 5 S. 51 richtig κρῖνε (text. κρῖναι); ibid. 39, 2 S. 52 ὅταν θέλωσι (vulg. θέλουσι); ib. 43, 5 S. 57 πορεύησθε (text. πορεύεσθε); ib. 53, 5 S. 63 ποιῇ (text. ποιεῖ); 4, 5, 2 S. 93 φάγωμεν und πίωμεν (text. φάγομεν und πίομεν); 5, 17, 1, S. ποιῆσθε (vulg. ποιεῖσθε); 7, 2, 1,

S. 161 ἐὰν φιλῆτε (text. φιλεῖτε); ib. 27, 2 S. 171 προσδέξασθε (text. προσδέξασθαι) vermuthet, — Vermuthungen, die der oben erwähnte, von uns verglichene codex ſämmtlich beſtätigt, aus dem 2, 50, 1 S. 61 ἔχοι anſtatt der Textleſeart ἔχει (Ueltzens Vermuthung ἔχῃ iſt ganz unzuläßig) zu leſen iſt. Solche offenbare Fehler müſſen unbedenklich auch ohne handſchriftliche Auctorität verbeſſert werden: daher verdienen auch die Herausgeber, daß ſie, getreu der Maxime „video meliora proboque, deteriora sequor“ epl. Clem. ad Cor. 1 cap. 39, nicht ὄψει in den Text geſetzt, ſondern das falſche ὄψῃ der Handſchrift in demſelben belaſſen haben, eine ernſte Rüge. Ebenſo hat Herr Ueltzen 2, 17, 5 S. 27 τῶν (vulg. τὸν) ἁμαρτιῶν; ibid. 28, 1 αὐτὴν (vulg. αὐτῇ); ib. 47, S. 3 διώξεις (text. διώξει); ib. 63, 3 S. 75 χεῖρας αὐτοῦ (text. χ. ἑαυτοῦ); 7, 6, 2, S. 164 ἀλαζονεῖαι (text. ἀλαζονίαι) vermuthet — Vermuthungen, die wiederum, wie noch viele andere, ſämmtlich der genannte Codex beſtätigt. Wir haben abſichtlich ſo viele Stellen herausgehoben, theils, weil es angenehmer iſt, loben zu können, als tadeln zu müſſen, theils, um in ein helles Licht zu ſetzen, wie nachläßig von den frühern Herausgebern oder den Collatoren die Codices verglichen ſind.

An anderen Stellen jedoch können wir ſeine Vermuthungen und Correctionen nicht billigen. Belegen wir auch dieſes mit einigen Beiſpielen, in die wir einige andere Bemerkungen einfließen laſſen wollen. Libr. 1, 1, 2 p. 1 „. . . τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡπλισμένοι διὰ Ἰησοῦ καὶ ἐνστερνισάμενοι u. ſ. f.; ἐνστερνισάμενοι“ ita emendare ausus sum e v. 14, 2 (jedoch iſt zu bemerken, daß codd. Vindobon. und Paris. daſelbſt eine ganz andere Leſe-Art haben)

quod vulgo legitur *ἐνστερνισμένοι*.“ Allein das vorhergehende *ὡπλισμένοι* und der Zuſammenhang der Stelle, welche den Begriff einer in ihren Folgen fortdauernden Handlung erfordert, lehrt uns, daß *ἐνεστερνισμένοι* zu emendiren ſei. Ebenſo emendiren wir auch *ἐνεστερνισμένος* bei Phot. epl. 1 p. 22, wo der Text „*ὁ τὸν θεῖον ἔρωτα ἐνστερνισμένος*“ hat; das Verbum simplex findet ſich I. Clem. ad Cor. 2 „*ἐστερνισμένοι ἦτε*“ (sc. *αὐτοὺς* i. e. *λόγους*, oder beſſer noch *αὐτὸν*, wenn man die jetzigen Interpunctionen beibehält; wir aber möchten mit *ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες* den Dativ *τοῖς ἐφοδίοις θεοῦ* verbinden, nach Ausmerzung der Interpunction nach *ἀρκούμενοι* und *τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς* (wir tilgen gleichen Falls das hier in den Ausgaben befindliche Komma) von *ἐστερνισμένοι ἦτε* abhangen laſſen). Ibid. 8, 8 S. 10, „. . . *ἀνδρὶ πρόσεχε — μόνῳ, ἐν δὲ ταῖς πλατείαις σκέπουσα τὴν κεφαλήν σου*“: hier iſt nach *μόνῳ* das Komma, nach *ἐν* das *δέ* zu ſtreichen; wer mit Ueltzen *σκέπου* emendiren will, muß das *δέ* in *τε* verwandeln; *τε* = und demgemäß. Ibid. 10, 2 S. 11: „. . . *δυνήσεσθε* . . . *ἐγγίσαι* . . . *καὶ ἀναπαύσεσθαι* u. ſ. f. cod. vind. *ἀναπαύσασθε* (? *ἀναπαύσεσθε*, quod placet) Ueltzen; ſchreibe vielmehr *ἀναπαύσασθαι*. — Libr. 2, 1, 1 S. 13 „. . . . *ὅτε τρόπῳ τινὶ* . . . *ὑπάρχει* . . .“; „*ὅτε* scripsimus Cotelerii conjecturam secuti pro vulgato *ὅτι*“. Ueltzen; indeſſen iſt die begründende Partikel *ὅτι* mit Unrecht aus ihrem Beſitzſtande verdrängt. Ibid. 2, 2 S. 13: „*Οὕτω γὰρ δοκιμαζέσθω, ὁπότ᾽ αὐτὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται* u. ſ. f.“; „fortasse legendum *ὁπόταν τήν*.“ Ueltzen. Mit Nichten; hingegen wird der Leſer mit uns verbeſſern: *Οὕτως ἄρα* u. ſ. f.; jedoch

muß ferner zwiſchen αὐτὴν und χειροτονίαν ein τὴν eingeſchoben werden, das in Folge des Homöoteleuton ausgefallen iſt. Ibid. 8, 2: „. . . καὶ ὀνειδισθησόμεθα καὶ ἡμεῖς ὑπὸ τοῦ κυρίου etc.“; „ὑπὸ ὑπ κυρίου aut male additum esse videtur aut legendum τῷ τοῦ κυρίου etc.“ Ueltzen. Lies ἐπὶ τοῦ κυρίου, vgl. Kühner gr. Gr. II. S. 295, 3 c. — Ibid. 18, 5 S. 29: „ἐὰν ἀμελήσῃς u. ſ. f.“; „Vindob. ἀμελῆς (sed sequi oporteret ῇς, unde forte factum ἀμελήσῃς Cler.).“ Ueltzen; unnöthig; einfacher wäre es überdieß ja ἀμελῇς zu ſchreiben. Gleich darauf § 8 iſt die Vermuthung, daß ὅτι einzuſchieben ſei, überflüſſig. Ibid. 37, 3 S. 51: „. . . ἐπιχαιρεσικάκους . . . „ita cum vindobb. (v. s. cap. 21, 2, wo indeß Par. ἐπιχαιρέκακοι hat); vulgo χαιρεσικάκους u. ſ. f.“ Ueltzen. Richtiger wohl ἐπιχαιρησίκακος nach Lobeck ad Phryn. S. 770. Lies indeſſen mit Paris. auch an u. St. χαιρεκάκους. Ibid. 42, 2 S. 55: „. . . καὶ ἐπιδείξετε συκοφάντην etc.“ „ita ex Bov. Turr. coniectura assecuti sumus; vulgo ἐπιδείξας αὐτὸν, inepte.“ Ueltzen. Man emendire mit uns der Paläographie und dem Sinne gemäß . . . καὶ ἐπιδείξατε αὐτὸν συκοφάντην u. ſ. f. = und ihr ſollt ihn dem gemäß an den Pranger ſtellen als einen u. ſ. f. Ibid. 55, 1 S. 65 hätte Ueltzen einfach δι' ἑαυτοῦ in den Text ſetzen ſollen; „eosdem *per se ipsum*“ hat ja ſchon Cotelier richtig überſetzt. Ibid. 57, 7 S. 67 ſteht das ungriechiſche Wort ναυστολόγων in dem Text; emendire ναυτολόγων oder ναυλολόγων, wie wir auch epist. Clem. ad Jacob. cap. XIV S. 21 ed. Schweg., S. 20 ed. Dressel, anderswo verbeſſert haben. Ibid. 61, 3 S. 73 hätte er ἔσταμαι und ibid. 4 ἔστε in den Text ſetzen ſollen. Libr. 6, 3, 1 S. 130 „. . . Φαραὼ καὶ τοὺς αἰγυπτίους καὶ πάντας τοὺς παρ' αὐτῶν μετ' αὐτῶν“; „Cot. μετ' αὐτῶν

emendationem παρ' αὐτῶν indicat; Turr. legisse videtur παρ' αὐτοῦ." Ueltzen. Man emendire mit uns π ά ν τ α τ ὰ π α ρ' α ὐ τ ο ῖ ς μετ' αὐτῶν" und denke bei πάντα τὰ u. ſ. f. an die Roſſe, Wagen und übrigen Kriegsmaterialien der Aegypter, die ja der Herr mit ihnen in den Fluthen des rothen Meeres begrub. — Ibid. 5, 2 S. 131 „. . . συκηλάτω u. ſ. f." „M. in mg. σικυηλάτω, sicuti rectius legi etiam Cot. monet, coniectura, ni fallor, necessaria ex Is. 1, 8." Ueltzen. Bei Euſeb. Dem. evang. 2, 3 S. 132 ed. Gaisford, lieſt Gaisford nach Suidas pag. 3306 EF σικυηράτῳ (wo die ed. Paris. σικυκράτῳ als offenbaren Schreibfehler hatte; σικλήτω hat S. eine von Gaisford verglichene Handſchrift); PCDE (mit dieſen Buchſtaben werden wir in unſerer demnächſtigen Ausgabe die von uns verglichenen Handſchriften bezeichnen) haben alle σικυηράτῳ (was aus P. nicht notirt iſt, der auch für Gaisford jedoch, wie gewöhnlich bei ihm, höchſt ſchlecht verglichen war, wie auch dieſe Stelle lehrt) haben einſtimmig σικυηράτω, jedoch CD am Rande mit γρ. σικυηλάτῳ, was ein anderer von uns verglichener und mit B zu bezeichnender Codex hat; Eclog. Prophet. S. 171. l. 11 ed. Gaisford hat Euſebius jedoch σικυηλάτῳ, wenn man dieſer Angabe trauen kann und darf bei der ſo traurigen Beſchaffenheit aller in usum Gaisfordii verglichenen Handſchriften. An unſerer Stelle der apoſtoliſchen Conſtit. muß mit Paris. σικυηράτῳ geſchrieben werden. — Ibid. 26, 2 S. 153: „. . . φάσκοντες ὅτι σεμνοί τινες ἔσομεν" u. ſ. f.; „. . . ἔσομεν scribere ausus sum pro vulgato ἐσμὲν etc." Ueltzen. Mit Recht ſagt er *ausus sum*; denn ἔσομεν iſt **griechiſchen Ohren ganz unbekannt.** Einen ähnlichen Barbarismus hat Muratori in der Emendation einer

Stelle der von ihm veröffentlichten Gedichte des Gregorius von Nazianz S. 147 ſich zu Schulden kommen laſſen. Zur Sache vergl. epist. Ignat. interp. ad Philad. Kap. 6. — Ibid. 27, 2 S. 154: „. . . χωρίσαι ἢ μόνη u. ſ. f.“; Ueltzen hat ἀλλ' vor ἢ in den Text geſetzt; wir ſtellen paläographiſch richtiger alſo her, χωρίσαι εἰ μὴ μόνη u. ſ. f. Lib. 7, 1, 2, S. 161 hat Paris. τοῦ θανάτου οὐ κατὰ ... ἀλλ' ἐξ ἐπιβουλῆς. Ibid. Kap. 5 S. 163 „. . . θρασὺς ἵνα μὴ πάθῃς“ u. ſ. f.; ἵνα hat Cotelier aus Anaſtaſius beigefügt; Par. hat θρασὺς μήτε πάθῃς. Richtig; der Conjunctiv hat hier dieſelbe Bedeutung, wie 1 Clemen. ad Cor. Kap. 37, die wir anderswo gegen Jacobſon als richtig erwieſen haben. Ibid. 27, 2 S. 171: „. . . τὸν θεόν, ἥπερ δοξάζει.“ „ἥπερ: praemittendum videtur μᾶλλον.“ Ueltzen. Gar überflüſſig; denn μᾶλλον wird oft von den ſpäter griechiſch Schreibenden ausgelaſſen z. B. Isid. Pel. 5, 10; „τοῖς γὰρ δρῶσιν ἢ τοῖς πάσχουσιν ἡ τιμωρία ἀπόκειται“; wo der lat. Ueberſetzer die Stelle ganz mißverſtanden hat. Das Wort μᾶλλον erinnert mich an eine ſchöne Stelle des Gregor. Nyss. Tom. 1 p. 396 Bed. Par. 1683, die ich geſtützt auf handſchriftliche Auctorität alſo herſtelle — was zwiſchen den Klammern ſich findet, fehlt in der Ausgabe —: . . . καὶ ἔστιν ὡς ἄν τις ὅρῳ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ὑπογράψειεν, αἰσχύνη μὲν ἐπιτεταμένη αἰδώς, αἰδὼς δὲ τὸ ἔμπαλιν ὑφειμένη αἰσχύνη. [Μᾶλλον δὲ κυριώτερον ἄν τις καθίκοιτο τῆς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεως, εἰπὼν αἰσχύνην μὲν εἶναι τὴν μετὰ πρᾶξιν τῶν κατεγνωσμένων ἐπιγινομένην αἰδῶ, αἰδῶ δὲ κατὰ τὸ ἀντίστροφον τὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι τι τῶν κατεγνωσμένων αἰσχύνην, δι' ἧς ἡ ὁρμὴ τῶν ἀπρεπῶν ἀνακύπτεται.] δείκνυται δὲ καὶ τῷ κατὰ πρόσωπον

Digitized by Google

χρώματι ἡ τῶν παθῶν [τούτων] διαφορά u. ſ. f. Doch dem Gregor von Nyſſa ſoll zu ſeiner Zeit nach Kräften aufgeholfen werden: kehren wir zu unſerer Stelle zurück, an der wohl εἴπερ = si vel maxime zu ſchreiben ſein wird.

Hier enden wir unſere Recenſion der Ueltzen'ſchen Ausgabe; denn nur Einiges von dem Vielen, was wir zu bemerken hatten, wollten wir hier niederſchreiben. Jedoch können wir nicht umhin, hier am Schluſſe nochmals unſer Bedauern darüber auszuſprechen, daß durch des Herausgebers Schuld dem ſorgfältigen Cotelier die Fehler des ſchlottrigen Clericus beigemeſſen ſind. Möge das eine Warnung für andere ſein!

Uebrigens ſind Druck und Papier dieſer Ausgabe befriedigend, der Preis nicht hoch.

Dr. Nolte.

5.

Leben und Wirken des heiligen Simeon Stylites. Von P. **Pius Bingerle,** Benediktiner von Marienberg. Innsbruck 1855. Verlag von Felician Rauch. S. XII und 319. Preis fl. 1. 3 kr.

Nachdem Herr P. Pius Zingerle bereits im Jahre 1845 in den katholiſchen Blättern von Tirol ankündigte, daß er eine ausführliche Darſtellung des Lebens und Wirkens des hl. Simeon Stylites veröffentlichen werde, wartete Jeder, der den berühmten Orientaliſten kannte und eine quellenmäßige gründliche Geſchichte des hl. Simeon wünſchte, mit Verlangen auf die Erfüllung des in aller Form gegebenen Verſprechens. Denn wenn auf der einen Seite die neuere Literatur einer eingänglichen und auf vollſtändige Kenntniß und rechte Würdigung der Quellen geſtützte Be-

handlung des Heiligen, der eine ſo außerordentliche Erſcheinung in der Geſchichte der Kirche bildet, bis zur Stunde entbehren mußte, ſo ließe ſich auf der andern Seite erwarten, daß in Zingerle ſich alle Eigenſchaften vorfinden, welche ſowohl für die Erforſchung der zumeiſt ſyriſchen Quellen, aus welchen Simeons Leben zu ſchöpfen iſt, als für die rechte Würdigung dieſes außergewöhnlichen Lebens vorhanden ſein müſſen, wenn nicht die abgeſchmackten und unverſtändigen Urtheile wieder aufgewärmt werden ſollten, welche ſelbſt gefeierte Schriftſteller über den heil. Simeon in Umlauf gebracht haben.

Wenn Gibbon meint, Fanatiker, welche ſich wie Simeon quälen, ſeien einer lebendigen Liebe für Andere unfähig, wie denn die Mönche jedes Zeitalters und Landes ſich durch Gefühlloſigkeit und Grauſamkeit ausgezeichnet haben, ſo iſt das bei einem Apoſtaten erklärlich. Deßgleichen darf Herder, welcher den Heiligen einen Thoren von Einſiedler nennt, der auf einer Säule alt und grau geworden, nicht mitſprechen, wenn von einer ſo eminenten Erſcheinung chriſtlicher Abtödtung die Rede iſt, und Andere übergehend brauchen wir auch darauf nichts zu halten, wenn noch Haſe den heil. Simeon nur heidniſche Büßer nachahmen laſſen will. Aber wir können es nicht läugnen, daß die außerordentliche Erſcheinung des heiligen Säulenſtehers auf den erſten Anblick und für die gewöhnliche Einſicht verwunderlich vorkömmt und einer nähern Erklärung bedarf.

Für dieſe hat, abgeſehen von katholiſchen Gelehrten, die, wie z. B. der ſelige Möhler in ſeinem Fragmente über das chriſtliche Mönchthum, da und dort eine Bemerkung über Simeon niederlegten, in umfaſſenderer Weiſe Uhle-

mann in ſeiner Abhandlung: Symeon der erſte Säulenheilige und ſein Einfluß auf die Verbreitung des Chriſtenthums im Orient (Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1845. H. 3 f.) in anerkennenswerther Weiſe beigetragen. Wir durften aber billiger Weiſe nicht erwarten, daß ein außer der Kirche ſtehender Mann eine Erſcheinung wie den heil. Simeon vollſtändig begreifen werde. Um ſo freudiger begrüßen wir unſer vorliegendes Buch, das allen Anforderungen Genüge leiſtet.

Es iſt zunächſt nicht für gelehrte Leſer geſchrieben; wenigſtens meint das der Herr Verfaſſer in ſeiner Beſcheidenheit; aber es beruht auf einer vollſtändigen Kenntniß der wichtigeren Quellen und einer kritiſchen Würdigung ihrer Nachrichten.

Der Herr Verfaſſer erkennt es als nothwendig an, ſeiner Darſtellung eine kurze Würdigung dieſer Quellen voranzuſchicken; denn „Simeons Lebensgeſchichte enthält ſoviel Wunderbares und Unglaubliches, daß es über allen Zweifel erhabene Zeugen ſein müſſen, die über ihn berichtend unſern Glauben gewinnen ſollen." (S. VII.)

Dieſe Zeugen werden nun vorgeführt und kurz charakteriſirt. Es ſind drei Zeitgenoſſen, welche den erſten Rang einnehmen, da ſie dem Heiligen im Leben nahegeſtanden, und ihre Berichte entweder auf eigener Anſchauung oder den Nachrichten zuverläſſiger Augenzeugen beruhen. Cosmas, ein Prieſter von Phanir in Cöleſyrien, ſchrieb 15 Jahre nach dem Tode des hl. Simeon, im Jahre 474; er war ein Nachbar und Freund des Heiligen. Auch Theodoret von Cyrus, die zweite Quelle, ſtand mit Simeon in freundſchaftlichem Verkehr, und Antonius, der

dritte, dem wir unſere Nachrichten verdanken, war ſogar ein Schüler Simeons.

Was die Glaubwürdigkeit dieſer Männer erhöht, iſt der Umſtand, daß ſie das Gewicht ihrer Nachrichten wohl fühlten und nicht verkannten, daß ſo außerordentliche und wunderbare Dinge ihnen kaum geglaubt werden dürften. Cosmas verſichert daher, daß er nur berichte, was er mit eigenen Augen geſehen und mit eigenen Händen berührt habe, was in der Ferne vorgegangen, ſei von wahrhaftigen Leuten geſchrieben worden. Theodoret ſagt geradezu, daß er zwar die ganze Welt als Zeugen habe, aber doch fürchte er, die Nachwelt möchte ſeinen Bericht für Fabelwerk halten. Zugleich gibt er zu verſtehen, daß er aus den Thaten des Heiligen eine Auswahl getroffen habe, wobei er diejenigen aufgenommen zu haben ſcheint, welche noch am meiſten Glauben zu finden hoffen durften.

Nach dieſer kurzen Charakteriſtik der Quellen geht der Verfaſſer auf ſeinen Gegenſtand über. Wir dürften vielleicht wünſchen, daß die Beſprechung der Quellen eingänglicher geworden wäre, damit der Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieſer wunderbaren Dinge bis auf den letzten Reſt verdrängt würde. Allein im Verlaufe der Darſtellung wird doch immer wieder ausdrücklich angeführt, wer für dieſe und jene That als Gewährsmann einſtehe; und ſo kann die umſtändliche Vorführung des kritiſchen Apparates allerdings als überflüſſig erſcheinen. Nichtsdeſtoweniger glauben wir darauf aufmerkſam machen zu dürfen, daß aus der Stellung Theodorets zu Neſtorius die größte Glaubwürdigkeit ſeiner Nachrichten über Simeon folgt, da er hier ſeinem heiligen Freunde und deſſen Wirkſamkeit gegen den Neſtorianismus als theoretiſcher Gegner gegen-

überſteht, alſo ſicher nicht zu Gunſten Simeons Nachrichten erfunden oder Thatſachen übertrieben haben kann. Wenn auch (S. 169) hievon kurz die Rede iſt, ſo würde der günſtige Eindruck der Schrift ſicher gewonnen haben, wenn an die kurze Nachricht über Theodoret in der Vorrede die wichtigſten Daten aus ſeinem Leben, ſeiner ſchriftſtelleriſchen Wirkſamkeit und Parteinahme in den kirchlichen Kämpfen angereiht worden wären.

Herr Zingerle behandelt nun ſeinen Gegenſtand in ſieben Büchern, von welchen das erſte Simeons Leben bis zum Austritt aus dem Kloſter von Teleda, das zweite bis zum Anfange ſeines Stehens auf einer Säule, das dritte die Darſtellung ſeiner Lebensweiſe auf der Säule im Allgemeinen ſchildert. Die drei folgenden Bücher behandeln die Wirkſamkeit des Styliten, und das ſiebente die letzte Krankheit und den Tod des Heiligen. Als Anhang wird die Lobrede des heiligen Dichters Jakob von Sarug auf den hl. Simeon und ausgewählte Stellen aus den Tagzeiten des Heiligen im maronitiſchen Feſtbrevier zugegeben.

Es iſt ſicher nur Beſcheidenheit des gelehrten Herrn Verfaſſers, wenn er bekennt: „Ein hiſtoriſches Werk zu ſchreiben, wie ſie jetzt gefordert werden, ſo daß auch die ganze Zeit, in der ein Mann auftritt, im anſchaulichen, lebendigen Bilde vor den Leſer tritt, dazu fehlte es mir an Quellen=Studium, an geſchichtlichem Wiſſen, und redlich geſagt, auch an Geſchick.“ Vorzüglich im vierten, fünften und ſechſten Buche tritt uns das anſchaulichſte Bild der ganzen Zeit Simeons entgegen. Es wird uns der Schauplatz geſchildert, auf dem ſeine Säule ſtand, das reiche, ſchöne Syrien, voll groſſer Städte, blühend in allen Ge=

werden für reizende Verſchönerung des Lebens. In Mitten dieſer üppig und weichlich gewordenen Landſchaft ſtand der heilige Büßer auf ſeiner Säule ein ſtrafendes und aufrichtendes Beiſpiel für die Schwachen und Verſunkenen. Dieſes erſchütternde Beiſpiel wirkte auch auf die Heiden, ſo daß ein ganzes Kapitel den Styliten als Heidenbekehrer ſchildert. In ganzen Schaaren, Hunderte, ja Tauſende oft auf Einmal, kamen die Araber, nächſt ihnen die Libanioten, auch für Perſien wirkte er, und einſt kamen Leute, welche dreizehn volle Monate zur Reiſe verwenden mußten, deren Volk in den Quellen nicht genannt wird, unter denen aber Uhlemann Parter vermuthet. Die ſociale Wirkſamkeit Simeons, welche im fünften und die wunderbaren Krankenheilungen, welche im ſechſten Kapitel geſchildert werden, übergehend, nennen wir noch die Beziehungen, in welchen Simeon zum kaiſerlichen Hauſe, zu den Uebergriffen der Juden und den Kämpfen wider Neſtorianismus und Eutychianismus ſtand, aus welchen hervorgeht, daß er eine wahre Säule der Kirche im fünften Jahrhundert war, ſo daß unſere gegenwärtige Schrift als eine durch die Quellen beglaubigte umſtändliche Ausführung der Sätze erſcheinen kann, welche Katerkamp und Möhler vor Jahren über den Heiligen ausgeſprochen haben, daß er als ein ſo außerordentliches Beiſpiel der Buße „die erſchlaffte Zeit beſchämt und ein Vorbild aufgeſtellt hat, was der menſchliche Wille für und durch Gott vermöge.“ An dieſen Satz Katerkamp's reiht ſich Möhler's Urtheil an, welcher in ſeiner oben genannten Abhandlung ausruft: „Wer hat jemals einſamer geſtanden, als Simeon der Stylite? Und doch — welch' ein Wirkungskreis bildete ſich um ihn her.“

„Wirken konnte ſo Vieles und Großes nur Er, und zwar in der ganz beſtimmten Erſcheinung auf der Säule. .... Nur ſo brachte er jene erſchütternde Bewegung in den Gemüthern hervor.“ 1)

Wir ſcheiden von der ſchönen Schrift Zingerle's mit dem Wunſche, es möchte dem geehrten Herrn, der eine Zierde des Benediktiner-Ordens in Deutſchland iſt, in Zukunft die Gelegenheit genommen werden, ſich über Mangel an Quellen-Studium zu beklagen. Iſt ein Mangel vorhanden, ſo liegt die Schuld nicht an dem fleißigen Gelehrten, ſondern an ſeiner Entfernung von großen Bibliotheken. Wenn die A. A. Zeitung Recht hat mit der Klage, daß in Wien die orientaliſchen Studien, ſoweit ſie über das praktiſche Bedürfniß hinausfallen, darniederliegen, und mit Hammer's Tode einer Verödung entgegen gehen werden, ſo wundern wir uns, daß man einen ſo gefeierten Orientaliſten, wie Herr Zingerle iſt, nicht ſchon längſt auf einen Poſten geſtellt hat, wo er ſeine reichen Kenntniſſe wahrhaft nutzbringend verwerthen könnte.

F. J. Holzwarth, Repetent.

1) Möhler's Schriften und Aufſätze. 2. Band. S. 222 ff.

III.

Urkunden.

Urkundlicher Bericht über die Säculariſirung des Bisthums Meißen unter dem Biſchofe Johann von Haugwitz, und die Erhaltung des Collegiatſtiftes von St. Peter zu Budiſſin in der Lauſitz.

Vorbemerkung.

Im Spätſommer 1854 ſammelte ich Materialien zu einer Geſchichte der Propſtei und des Bisthums Leitmeritz. Als ich dergleichen auch bei H. Franz Hocke, Pfarrer zu Zeidler im Leitmeritzer Kreiſe ſuchte, der mit alter Vorliebe hiſtoriſchen Forſchungen in vaterländiſchen Dingen zugewandt iſt, übergab mir derſelbe unter Anderm einen Bericht unter dem Titel: „Fata Joannis IX. von Haugwitz, des 44. und letzten Meißniſchen Biſchofs," den er vor Jahren aus einer Handſchrift im Rumburger Pfarrarchive mit diplomatiſcher Genauigkeit zu Papier gebracht hatte.

Dieſe „Fata" enthalten nichts Geringeres, als einen urkundlichen Bericht über die Säculariſirung des Bisthums Meißen unter dem letzten vom Glauben der Kirche abgefallenen Biſchofe Johann v. Haugwitz und die Erhaltung des Collegiatſtiftes von St. Peter in Budiſſin (oder Bautzen) in der Lauſitz. Innere Gründe ließen mich keinen Augenblick über Aechtheit und Verläſſigkeit des Berichtes im Zweifel, und die demſelben einverleibten Urkunden (und er iſt eben nichts als eine einfache Aneinanderreihung von Urkunden) wieſen alle auf das Archiv des Budiſſiner Domſtiftes hin, aus welchem der Schreiber der „Fata" ſie entlehnt haben mußte. Daraus wurde auch erklärlich, wie die „Fata" in das Rumburger Pfarrarchiv gekommen waren. Denn um die Mitte des 17. Jahrhunderts ließ das Budiſſiner Capitel mehrere böhmiſche Pfarreien, die einſt zum Meiß-

ner Biſthume gehört hatten, und unter denſelben auch die Pfarre von Rumburg, durch ſeine Geiſtlichen adminiſtriren, weil es dem Prager Erzbiſchofe an eigenen tüchtigen Geiſtlichen zu jener Zeit gebrach, wo es galt, das in jenen Gegenden ſtark eingedrungene Lutherthum wieder zu verdrängen. Durch Einen dieſer von Budiſſin aus nach Rumburg geſetzten Seelſorger waren die „Fata“ in das dortige Archiv gekommen.

Meine hiſtoriſche Combination fand ihre volle Beſtätigung durch die unverweilt darauf am Bautzner Domſtifte gepflogene Nachforſchung; denn die vom H. Pfarrer Hocke genommene Abſchrift der „Fata“ ſtimmte vollkommen, bis auf einen oder den andern geringen Schreibfehler, mit dem im Budiſſiner Archive vorfindlichen Originale überein.

Da nun dieſer für jeden Geſchichtsfreund intereſſante urkundliche Bericht noch nie gedruckt worden iſt, ſo glaubte ich denſelben nicht länger der Oeffentlichkeit vorenthalten zu ſollen. Die Noten unter dem Texte, mit Ausnahme der mit meiner Chiffre bezeichneten, gehören ebenfalls dem urkundlichen Berichterſtatter an.

Fata Joannis IX. von Haugwitz des 44. und letzten Meißniſchen Biſchofs.

Obſchon derſelbe aus dem Hauſe Potzka herſtammet, ſo iſt er dennoch nicht alldort, ſondern zu Thalheim [1]) Ao. 1524. den Sontag vor Bartholomæi auf die Welt kommen. — In ſeiner Jugend hat er dem Studiren fleißig obgelegen, und nach denenſelben nicht nur die Stadt Rom, ſondern auch andere vornehme Orte beſucht, welches beides ihn ſo qualifizirt gemacht, daß er erſtlich in Canonicum des Domſtiftes zu Meiſſen, nachgehends gar, als der Meißniſche Biſchof Nicolaus II. von Carlowitz auf ſeinem biſchöflichen Sitz zu Stolpen den 7. April Ao. 1555. geſtorben war, zu deſſen Nachfolger auf ſonderliche Recommendation Augusti des Churfürſten zu Sachſen erwählet worden den 29. Maji 1555. in loco Capitulari zu Wurtzen vom Julio Pflug daſigem Decano, auch Canonico zu Meiſſen [2]), und Bernhardo von Draſchwitz. Denn dieſe nur allein

1) Potzkau und Thalheim ſind Meißniſche Oerter.

2) Dieſer Julius Pflug iſt Ao. 1542 von dem Kapitel zu Naumburg zu ihren Biſchof erwählet worden, den aber Johann Friedrich, Churfürſt zu Sachſen nicht haben wollte, ſondern den 20. Jun. durch M. Lutherum den Wittenberger Theologum Nicolaum Amsdorf, einſetzen laſſen. Dagegen machte das Meißner Kapitel Julium zu ihren Decanum. Ebenderſelbe Julius Pflug verabfaſſete mit Michaele Sidonio Weihbiſchofe zu Mainz, und Joanne Agricola das beruffne Interim in Religionsſachen, ſo dem Kaiſer Carolo V. auf dem Reichstage zu Augsburg 1548 überreichet wurde.

zugegen waren, weil Nicolaus von Eberleben ſich ſeines Rechtens begeben hatte und zu Haus blieben war, die andern aber als excommunicati, theils suspensi, und interdicti nicht zugelaſſen wurden. Desgleichen waren zugegen dieſe drey Notarii: Wolfgangus Leve, Clericus Pragensis Diœceseos, Joannes Benser, Clericus Misnensis, und Valentinus Schulze, Stadtſchreiber zu Stolpen. Sogleich mußte der neuerwählte Biſchof Joannes nachſtehendes Jurament vor dem hohen Altar ablegen:

Nos Joannes electns in Episcopum Misnensem notum facimus nniversis et singulis, ad quos scriptum boc nostrnm pervenerit, quod, cum agnoscamus tanto nos cautiores attentioresqne esse opportere in munere, quod altissimus humeris nostris imposuit, quanto majus est periculum, in qno Ecclesia nostra et Episcopatus versatur, ut res ipsa per se nos obligare videtnr, ita per juramentum obligavimus nos in procuratione ejnsdem muneris nostri diligentiam talem nos adhibituros esse. Primo: ut Clernm et populum nostrum pro mensura gratiae divinae nobis concessae regere atque pascere salubriter, et quantum in nobis est, in catholica religione conservare possimus! Deinde vero, ut caveamus, ne culpa ulla, aut facto nostro bona mensae nostrae Episcopalis ant aliarum Ecclesiarum nostrarum alienentur, et ne item libertates, immunitates, jura atqne privilegia Episcopatus nostri, Ecclesiarnm atque Subditorum infringamus, sed eadem potius, in quantum poterimus, tueamur atque defendanms. Tnm ut superioribus nostris debitum honorem, reverentiam atque obedientiam praestemus, ab eisque intra legitimum terminum confirmationem in administratione spiritualium et investituram Regalium petamus, et quantum in nobis erit, impetremus, prout de jure impetrari debent. In baec pacta non minus, quam in alios articulos Ordinationis nostrae juravimus et obligavimus nos, prout per praesentes obligamus, ita, ut si unum, vel plura horum pactorum violaremus, moniti aut requisiti, aut a Capitulo nostro aut aliqno Superiorum nostrorum, mox sine nlla tergiversatione aut obloquio, sine colore cedamus Episcopatui nostro Misnenssi, nec impediamus, quo minus alius per Capitulum canonice electus aut postulatus in possessionem Ecclesiae, atqne Episcopatus Misnensis quam primum veniat. In quorum omnium fidem boc sigillo nostro corroboravimus, et manu nostra snpscripsimus. Actum Wurtzen a Cbristo nato 1555. die vero 29. Maji. Et quod supra scripta ratificemus, rataque babeamus, attestamur manu propria nostra. Joannes. Episcopus.

Und weilen dieſer vom Churfürſten Auguſto zu Sachſen ſtark ware recommendiret worden, gab das Capitulum dem Churfürſten alſobald von

dieſer geſchehenen Wahl Nachricht, welcher ihnen folgender Geſtalt durch ein Schreiben antwortete:

Von Gottes Gnaden Augustus, Herzog zu Sachſen, Churfürſt.

Unſern Gruß zuvor. Würdige und hochgelahrte, liebe Andächtige und Getreue. Wir haben Euer Schreiben, darinnen Ihr uns vermeldet, daß Ihr durch die ordentliche Wahl den Würdigen, unſern lieben andächtigen und getreuen Herrn Johannſen von Haugwitz zum neuen Biſchof von Meißen einträchtiglich erwählet, verleſen. So ſind wir auch von unſern Räthen, ſo wir gegen Wurtzen verordnet gehabt, berichtet worden, welcher Geſtalt Ihr Euch auf ihre angebrachte Werbung gutwillig vernehmen laſſen, und erbothen, daß Ihr nun Euch in gehabter Wahl ſo einhelliglich vergliechen und auf beſchehenes Anbringen willfährig erzeiget, haben wir zu gnädigen Gefallen vermerkt, und ſind gnädigſt gemeint, den neuen erwählten ſamt den Stifft Meiſſen in gnädigen Befehlig und Schutz zu haben. Das wollten Wir Euch gnädiger Meinung zur Antwort nicht verhalten. Datum Naumburg den 1. Juny 1555.

Warum der lutheriſche Churfürſt dieſen Joannem von Haugwitz ſo ſtark zur Erlangung des Biſthums recommendiret gehabt, war Urſach, weil derſelbe dem Churfürſten verſprochen hatte, den biſchöflichen Sitz, und Amt Stolpen, auch Liebethal, Gödau, und Oſtro ihm gegen Mühlberg zu vertauſchen und abzutreten. Die Urſach aber, weßwegen der Churfürſt dieſe biſchöflichen Oerter gern haben wollen, war, damit er deſto füglicher das Lutherthum darin einführen könnte, ſintemahlen er vermöge des geſchloſſenen Paſſauer Religionsfriedens ein ſolches zu thun ſich berechtiget vermeinte.

Nach Rom zum Pabſte wurde abgeſandt Hieronymus von Kummerſtadt [1]) für den neuerwählten daſſelbſt die Confirmation und Consecration zu sollicitiren, ſo der Pabſt zu ertheilen ſich erbothe, dafern der Neuerwählte die formulam juramenti fidelitatis unterſchrieben und beſiegelt werde haben, und ſelbe nach Rom zurückgeſendet. Der Brief an den Pabſt lautete alſo:

---

1) Dieſer Hier. v. Kummerſtadt iſt Ao. 1550. Probſt zu Budiſſin worden. Ao. 1539. gieng er öffentlich zum Lutherthum über mit großer Solennitæt in der Domkirche zu Meiſſen, und Montags nach dem Sontage Cantate darauf ließ er ſich antrauen Catharinam von Saalhauſen. Weil aber auch dieſes Jahr den 22. Auguſt zu Budiſſin ein neuer Decanus ſollte gewählet werden, und er als Probſt auch dabei erſcheinen wollte, hat ihn das Capitul zu ſolcher Wahl als einen Apoſtatam dabey nicht haben wollen.

In nomine Domini, amen.

Sanctissimo in Christo Patri et Domino Domino Paulo divina providentia Papae IV. anno ejus I. Sacrosanctae Romanae ac universalis Ecclesiae Summo Pontifici, ejusdem Sanctitatis nostrae humiles et devoti filii Decanus et Canonici Ecclesiae Misnensis, Capitulum ecclesiae ipsius facientes et repraesentantes, cum omni reverentia et subjectione ac humillima nostra commendatione ad devotissima pedum Beatitudinis vestrae oscula. Cum Beatissime Pater propter vacationem Ecclesiae pastorali solatio destitutae saepissime in spiritualibus et temporalibus dispendia gravia patiantur, conditores Canonum provida deliberatione censuerunt, ut quanto citius ad praevenienda pericula majora tempore debito provideatur de Rectore. Defuncto igitur hoc anno 1555. die Mercurii in feriis Paschalibus, quae erat 18. dies Aprilis felicis memoriae Nicolao a Carlovitz Ecclesiae Misnensis praedictae Episcopo, et ipsius corpore cum reverentia Ecclesiasticae tradito sepulturae, ne Ecclesia ipsa praedicta viduitatis suae diutius deploraret incommoda, fuit omnibus Canonicis Capitularibus Ecclesiae nostrae capitulariter citatis dies certa 19. mensis Maji anni 1555. cum continuatione sequentium dierum ad electionem futuri Episcopi celebrandam assignata. Cum igitur convenissemus nos Julius confirmatus Naumburgensis, et Decanus Misnensis, Bernhardus de Draschwitz, et Joannes de Haugwitz omnes Canonici Capitulares Ecclesiae nostrae Misnensis et ad diem praefixum primum in Ecclesia divinum auxilium implorassemus, hora tertia, vel quasi ad hoc praestituta in locum Capitularem intravimus. Et quia nullus ex Canonicis Capitularibus, qui in dicto electionis negotio voluit, aut de jure potuit interesse, quique de jure et consuetudine vocandus esset, absens erat, excepto Nicolao ab Ebeleben, qui justis ex causis, quas praetendebat, non comparuit, cumque jus eligendi ad nos sic congregatos duntaxat spectaret atque pertineret, ad ipsam electionem faciendam jure nostro processimus. Quatenus autem inter nos excommunicati, suspensi, interdicti, aut alias inhabiles essent, qui de jure hujusmodi electionis negotio non deberent interesse, intentionis nostrae non erat cum eisdem procedere, sive eligere, sive eorum votis inniti, de quo ipso per praefatum Decanum nostrum protestati sumus solemniter.

Deinde idem Decanus noster nobis tres formas, sive vias eligendi futurum Episcopum proposuit, et declaravit, videlicet scrutinii, compromissi, et inspirationis divinae, requirens nos, ut per aliquam formarum et viarum per ipsum nobis propositarum eidem Ecclesiae

de idoneo Episcopo et pastore, viro in spiritualibus et temporalibus circumspecto, provideremus. Nobis igitur omnibus jurantibus primum ad sancta Dei Evangelia ita, quod unus quisque nostrum eligeret eum, quem in spiritualibus et temporalibus Ecclesiae fore utiliorem putaret. Notariisque simili modo juramento de fideliter conscribendis votis praestito obligatis, in dicto loco Capitulari, et votorum omnium diligenti habita collatione comperimus majorem et saniorem partem Capitularium nostrorum de gratia spiritus sancti, ut firmiter credimus, in Venerabilem virum Dominum Joannem de Haugwitz Canonicum nostrum Misnensem, virum utique in spiritualibus et temporalibus providum et discretum, litterarum scientia, vita et moribus merito commendandum, in sacris ordinibus et aetate legitima constitutum, legitimo matrimonio ac ex nobili et militari genere ex utroque parente procreatum vota sua direxisse. Unde praefatus Decanus noster Dominus Julius Confirmatus Naumburgensis et Decanus Misnensis de voluntate et consensu Collegarum suorum vice sua, et eorum, ac omnium nostrum, potestate sibi tradita, eundem Sanctitatis vestrae devotum Joannem de Haugwitz legitime et solemniter elegit, et electum in scriptis pronunciavit, et in hunc modum publicavit:

Ego Julius confirmatus (Episcopus) Naumburgensis et Decanus Misnensis Ecclesiae, electus ad faciendum scrutinium compromissum futuri Episcopi et pastoris hujus Ecclesiae Misnensis, de voluntate, consensu, et mandato Collegarum meorum vice mea, ac sua, et aliorum omnium in his consentientium, ex potestate ipsis et mihi tradita, invocata Spiritus Sancti gratia ad honorem Dei, et Patronorum praedictae Ecclesiae S. Joannis Evangelistae ac S. Donati, et ad salutem atque aedificationem ejusdem Venerabilem ac Nobilem virum Dominum Joannem de Haugwitz Canonicum hujus Ecclesiae, in quem unanimiter consensimus, in nostrum et nostrae Ecclesiae Episcopum et pastorem eligo, eandemque electionem in his scriptis pronuntio.

Cui quidem electioni sic solemniter celebratae cum nemo nostrum contradiceret, et electus consentiret, Julius confirmatus Naumburgensis vice et nomine omnium nostrum electionem hujusmodi supra dicto Domino Joanni de Haugwitz praesenti, et intelligenti intimavit, ipsumque ad honorem Summae et individuae Trinitatis Beatorum Joannis Evangelistae et S. Donati proclamavit. Tum nos eundem Dominum Joannem de Haugwitz electum nostrum in Ecclesiam secundum laudabilem consuetudinem de loco Capitulari ad summum

altare ejusdem Ecclesiae introduximus, et post preces ad Deum pie fusas confestim electionem ipsam Clero et populo curavimus publicari. Quapropter Sanctitati Vestrae voto unanimi humillime supplicamus, hanc electionem sic solenniter rite ac cannonice celebratam, de solita sua benignitatis clementia gratiose confirmare, defectusque, si qui in hujusmodi electionis negotio commissi judicarentur, supplere, ac eidem electo nostro munus consecrationis committendo et mandando impertiri dignetur, ut Deo authore Ecclesiae nostrae, et toti Diœcesi Pastor idoneus ad gloriam Dei et Ecclesiae nostrae profectum atque salutem praeesse valeat, nosque et alii subditi sub ipsius regimine salubriter militare possimus. Ceterum ut Sanctitas Vestra evidentius cognoscat, vota nostra in praemissis omnibus concordasse et in petitione hujusmodi unanimes extitisse et concordes, praesens electionis nostrae decretum Sanctitati Vestrae transmittimus, id quod manibus nostris propriis subscriptum exhibetur, et in evidentius rei testimonium per infra scriptos publicos Notarios ad praemissa omnia ac singula una cum testibus infra scriptis vocatis et rogatis in formam hanc publicam redigi, sigillique majoris Capituli nostri appensione communiri fecimus. Acta sunt haec sub anno, mense, die et loco, quibus supra, indictione XIII. Pontificatus Sanctitatis Vestrae anno quo supra, praesentibus ibidem Venerabilibus viris Domino Urbano Gerhardi, Nicolao Pirrero, Andrea a Reysen, Praesbyteris et Canonicis Wurzensibus, ac Vicariis nostrae Ecclesiae Misnensis, testibus ad praemissa singulariter rogatis ac requisitis.

Ego Julius confirmatus in Episcopum Naumburgensem, et Decanus Ecclesiae Misnensis supra dictae electioni interfui, et in electum ante dictum consensi, quare in fidem me manu propria subscripsi.

Ego Bernhardus de Draschwitz, Canonicus Misnensis supra dictae electioni interfui et in electum ante dictum consensi, quare in fidem me manu propria subscripsi.

Et ego Wolfgangus Leve Clericus Pragensis Diœceseos, publicus Apostolica et imperali authoritate Notarius, quia supra dictis, Capituli congregationi, Scrutatorum assumptioni, juramentorum praestationi, scrutinioque per ordinem facto, votorum inquisitioni et inscriptioni, eorumque in Capitulo publicationi, et habitae Capitulari collationi, communisque electionis commissioni, ac factae electionis publicationi ac Capituli approbationi, consensusque in electionem petitioni, et praestationi, omnibusque aliis et singulis, dum sic, ut praemittitur, fierent et agerentur una cum Domino Bensero, Notario Budissinensi,

Collega et Connotario meo, ac testibus supra scriptis praesens interfui, eaque omnia et singula sic fieri vidi et audivi: ideoque hoc praesens electionis decretum manu Domini Valentini Schniteys Notarii Stolpensis scriptum confeci, subscripsi, publicavi, et in hanc publicam formam redegi, signoque, nomine et cognomine meo, solitis et consuetis, una cum dicti Capituli majoris sigilli appensione communivi ac consignavi in fidem et testimonium omnium et singulorum praemissorum rogatus pariter, et requisitus.

Et Ego Joannes Benserus [1]) Clericus Misnensis Diœceseos, publicus sacra Apostolica authoritate Notarius, quia supra dictis, Capituli congregationi, Scrutatorum assumptioni, juramentorum praestationi, scrutinioque per ordinem facto, votorum inquisitioni et inscriptioni, eorumque in Capitulo publicationi et habitae Capitulari collationi, communisque electionis commissioni, et factae electionis publicationi, et Capituli approbationi, consensusque in electionem petitioni et praestationi, omnibusque aliis et singulis, dum, sicut praemittitur, fierent et agerentur, una cum Domino Wolfgango Leve, Notario Stolpensi, Collega et Connotario meo, ac testibus supra scriptis praesens interfui, eaque omnia et singula sic fieri vidi et audivi. Ideoque hoc praesens electionis decretum manu Domini Valentini Schniteys Notarii Stolpensis scriptum confeci, subscripsi, publicavi et in hanc publicam formam redegi, signo, nomine et cognomine, meis solitis et consuetis, una cum dicti Capituli majoris sigilli appensione communivi et obsignavi in fidem et testimonium omnium et singulorum rogatus pariter et requisitus.

Das Procuratorium, ſo der abgeſandte Herr Hieronymus von Kummerſtadt für ſich mit hatte, lautete alſo:

Nos Joannes Dei gratia electus Episcopus Misnensis his nostris litteris testamur, quod Venerabilem et Nobilem virum Hieronymum a Kummerstadt ingenuae nostrae Ecclesiae Misnensis Canonicum, Praepositum Budissinensem et Decanum Wurtzensem, nobis sincere dilectum obligavimus, ut Sanctissimo in Christo Domino, Domino Paulo, divina providentia Papae IV. Domino nostro clementissimo debita nostra obsequia deferat, et a Sanctitate ipsius, nomine nostro

1) Johann Benſer iſt Canonicus zu Budiſſin worden 1564. Er iſt auch, oder ſein Bruder Georgius, Confessarius Monalium zu Lauban, und Pfarrer zu Heinersdorf bei Lauban geweſen. Sein Vater Georgius war Schulmeiſter und Stadtſchreiber zu Hoyerswerda bei Wittgenau. Nachdem dieſer aber die Lutheriſche Religion verlaſſen, ſoll er zu Budiſſin Vicarius und Wendiſcher Prediger ad S. Nicolaum daſſelbſt worden ſeyn.

humiliter petat muneris de Collegarum nostrorum unanimi sententia nobis impositi, approbationem et omnium Episcopatus nostri Misnensis jurium et consuetudinum, libertatum atque facultatum, quemadmodum illa omnia et singula a Romanis Pontificibus Ecclesiae nostrae pie sunt concessa et liberaliter donata, confirmationem: plenariam insuper ei potestatem facientes, ut nomine nostro juramentum clientelae debitum in animam nostram fideliter praestet, bona fide promittentes, quaecunque Legatus noster nomine nostro fecerit, et promiserit, quod illa pro nostro erga Sedem Apostolicam summo studio perpetuo simus servaturi atque rata habituri, non aliter, ac si ipsi coram illa sancte promisissemus. Quodsi praedicto Legato nostro plura fortasse erunt facienda, quam in his litteris sunt expresse posita, illa omnium harum litterarum testimonio pro expressis et inviolabiliter servandis haberi volumus, cum illa clausula: cum libera etc. In quorum omnium fidem mandatum hoc nostrum sigilli nostri appensione munivimus. Datum in arce nostra Episcopali Wurtzen 13. Julii 1555.

Darauf ſchrieb der Pabſt ſowohl an das Kapitel, als den neu erwählten Biſchof ſelbſten, dieſen beſtättigte, jenen befahl er aber, daß ſie ſolchen allen Gehorſam leiſten ſollten. Der Beſtättigungsbrief lautet alſo:

Paulus Episcopus, Servus servorum Dei dilecto filio Joanni de Haugwitz electo Episcopo Misnensi salutem, et Apostolicam benedictionem. Divina disponente clementia, cujus inscrutabili providentia ordinationem suscipiunt universa, ad apostolicae dignitatis apicem sublimati ad universas orbis Ecclesias aciem nostrae considerationis extendimus, et pro earum statu salubriter dirigendo apostolici favoris auxilium adhibemus. Sed de illis propensius nos cogitare convenit, quos propriis carere pastoribus intuemur, ut juxta cor nostrum per factae in illis canonicae electionis confirmationem, aut simplicis provisionis auxilium pastores praeficiantur idonei, qui commissos sibi populos per suam circumspectionem providam, et providentiam circumspectam salubriter dirigant, ac informent, ac bona Ecclesiarum ipsarum non solum gubernent utiliter, sed et multimodis efferant incrementis. Sane nuper Ecclesia Misnensis, cui bonae memoriae Nicolaus episcopus Misnensis, dum viveret, praesidebat, per obitum dicti Nicolai Episcopi, qui extra Romanam curiam debita naturae persolvit, pastoris solatio destituta, dilecti filii, Decanus et Capitulum ipsius Ecclesiae, ad quos juxta concordata inter nationem germanicam et sedem Apostolicam inita electio personae idoneae in Episcopum Misnensem, per Romanum Pontificem

pro tempore existentem ad electionem hujusmodi praeficiendae, pertinere dignoscitur, seu illorum major, et sanior pars pro futura Episcopi Misnensis electione celebranda vocatis omnibus, qui voluerunt, potuerunt et debuerunt electioni hujusmodi commode interesse, die ad eligendum praefixa, ut moris est, convenientes in unum, et per viam scrutinii procedentes, Te ipsius Ecclesiae Canonicum, de legitimo matrimonio procreatum, et in Diaconatus ordine constitutum in Episcopum Misnensem, nemine discrepante, elegerunt, Tuque electioni hujusmodi, illius Tibi praesentato decreto, consensisti, et deinde electionis hujusmodi negotium proponi fecisti in Consistorio coram nobis, petens illam authoritate apostolica confirmari, in his omnibus statutis ad id a jure temporibus observatis. Nos igitur electionem hujusmodi, nec non idoneitatem et merita personae Tuae examinari fecimus diligenter, et quia invenimus, electionem ipsam de eadem persona Tua, cui apud nos de litterarum scientia, vitae munditia, honestate morum, spiritualium providentia, et temporalium circumspectione aliisque multiplicium virtutum donis fide digna testimonia perhibentur, fuisse canonice celebratam, illam de fratrum nostrorum consilio, authoritate praedicta approbamus et confirmamus, Teque eidem Ecclesiae in Episcopum praeficimus, et Pastorem, curam et administrationem ipsius Ecclesiae Tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, in illo, qui dat gratias et largitur praemia, confidentes, quod dirigente Domino actus tuos, praefata ecclesia sub tuo felici regimine regetur utiliter, et prospere dirigetur, ac grata in eisdem spiritualibus et temporalibus suscipiet incrementa. Jugum igitur Domini tuis impositum humeris prompta devotione suscipiens, curam, et administrationem praedictas sic exercere studeas solicite, fideliter et prudenter, quod Ecclesia ipsa gubernatori provido et fructuoso administratori gaudeat se commissam, Tuque praeter aeternae retributionis praemium, nostram et dictae sedis benedictionem, et gratiam exinde uberius consequi merearis. Datum Romae ad S. Marcum anno 1555. Octavo Cal. Novembris, Pontificatus nostri anno primo.

Nebſt dieſem ſchickte ihm der Pabſt noch einen andern Brief, worinn enthalten 1. die Vollmacht, daß er ſich möge laſſen zum Biſchofe weihen. 2. Das Jurament, ſo er zuvor ablegen ſoll. Der Brief lautet alſo:

Paulus Episcopus, Servus servorum Dei, dilecto filio Joanni electo Misnensi salutem et apostolicam benedictionem. Cum nos pridem electionem de persona tua in Episcopum Misnensem per dilectos filios Decanum et Capitulum Ecclesiae Misnensis tunc certo

Digitized by Google

modo pastoris solatio destitutae, canonice celebratam, de fratrum nostrorum consilio apostolica authoritate duximus approbandam, et confirmandam, praeficiendo Te eidem Ecclesiae in Episcopum Misnensem et Pastorem, prout in nostris inde confectis litteris plenius continetur. Nos autem ea, quae ad Tuae commoditatis augmentum cedere valeant, favorabiliter intendentes, Tibi Diacono ut postquam Presbyter fueris, in quocunque malueris Catholico Antistite, gratiam et communionem apostolicae sedis habente, arcitis et in hoc sibi assistentibus duobus vel tribus catholicis Episcopis, similes gratiam et communionem habentibus, munus consecrationis suscipere valeas, ac eidem Antistiti, ut recepto prius per eum a Te, nostro et Romanae Ecclesiae nomine, fidelitatis debitae solito juramento juxta formam praesentibus annotatam munus praedictum authoritate nostra Tibi impendere licite possit, plenam et liberam eorundem tenore praesentium concedimus facultatem. Volumus etiam, et authoritate praedicta statuimus et decernimus, quod si non recepto a Te per ipsum Antistitem praedicto juramento, idem Antistes munus ipsum tibi impendere, et si illud suscipere praesumseris, dictus Antistes a Pontificalis officii exercitio, et tam ipse, quam tu ab administratione tam spiritualium, quam temporalinm Ecclesiae nostrae suspensi sitis eo ipso. Praeterea etiam volumus, quod formam hujusmodi a Te tunc praestiti juramenti nobis de verbo ad verbum, per proprium nuntium quantocitius destinare procures. quodque per hoc Venerabili fratri nostro Archiepiscopo Magdeburgensi, cui Ecclesia ipsa Misnensis Metropolitano jure subesse dignoscitur, nullum in posterum praejudicium generetur. Forma autem juramenti, quod praestabis, haec est:

Ego Joannes electus Misnensis Episcopus ab hac hora, ut antea, fidelis ero Beato Petro, sanctaeque romanae Ecclesiae, ac Domino nostro Paulo Papae IV. suisque successoribus canonice intrantibus. Non ero in consilio, aut facto vel consensu, ut vitam perdant, aut membrnm, seu capiantur, seu in eos manus violenter quomodo libet, ingerantur, vel injuriae aliquae inferantur quovis quaesito colore. Consilium vero, quod mihi credituri sunt, per se, aut Nuntios, aut litteras ad eorum damnum, me sciente, nemini pandam. Papatum Romanum, et regalia Sti Petri adjutor eis ero ad retinendum, et defendendum contra omnem hominem, Legatum apostolicae sedis in eundo et redeundo honorifice tractabo, et in suis necessitatibus adjuvabo. Jura, honores, privilegia, et authoritatem Romanae Ecclesiae Domini nostri Papae et successorum prae-

dictorum conservare et defendere, augere et promovere curabo, nec ero in consilio, facto, seu tractatu, in quibus contra ipsum Dominum nostrum, vel eandem Romanam Ecclesiam aliqua sinistra et praejudicialia personarum, juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur; et si talia a quibuscunque procurari novero, vel tractari, impediam hoc pro posse, et quanto citius potero commode significabo eidem Domino nostro vel alteri, per quem ad ipsius notitiam pervenire possit. Regulas S.S. Patrum, decreta, ordinationes, sententias, dispositiones, reservationes, provisiones et mandata Apostolica totis viribus observabo et faciam ab aliis observari. Haereticos, Schismaticos et Rebelles Domino nostro, et successoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo. Vocatus ad Synodum veniam, nisi praepeditus fuero canonica praepeditione. Apostolica limina citra singulis annis, ultra vero montes singulis biennis visitabo per me, aut per meum Nuntium, nisi absolvar apostolica licentia. Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, nec donabo, nec impignorabo, nec de novo infeudabo, vel aliquo modo alienabo, etiam cum consensu Capituli Ecclesiae meae inconsulto Romano Pontifice. Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia. Datum Romae ad S. Marcum anno 1555. Octavo Cal. Novembris.

Eben dieſer Pabſt überſchickte ihm noch zwey andere Briefe, einen an Kaiſer Carolum V. geſtellt, den zweiten an den Erzbiſchof zu Magdeburg, in beiden wurde er denenſelben beſtermaßen recomendiret, daß ſie ihm im Falle der Noth ihren Schutz und Hilfe leiſten ſollen.

Da nun Joannes nach abgelegten Jurament zum Prieſter und zum Biſchofe war geweihet worden, fieng er ſeine Regierung ganz löblich und eifrig an, welches nicht nur Churfürſten Augusto mißfiel, ſondern dieſer auch von jenem verlangte, damit er ſeinem gethanen Verſprechniſſe nachkomme, wozu der Biſchof aber ſchlechten Willen bezeugte, ſondern mancherley Hinderniſſe, beſonders das geleiſtete Jurament vorſchützte, unterdeſſen auch an den römiſchen und böhmiſchen König Ferdinand nach Prag ſeine geſandte Herrn Petrum Bochin von Lusen auf Pitſchin, und Erhardum von Achen der Rechte Doctor mit einem Schreiben de dato Stolpen den 9. Oktober 1556. abfertigte, welche um die Belehnung und Confirmation der biſchöfl. Regalien solicitiren ſollten, welche auch erfolget das künftige Jahr in nachſtehendem Briefe:

Wir Ferdinand von Gottes Gnaden Römiſcher König etc. bekennen öffentlich mit dieſem Briefe und thun kund allermänniglich, daß uns der Ehrwürdige Johannes, erwählter und confirmirter Biſchof zu Meiſſen,

unſer Fürſt und lieber Andächtige durch ſeine Gewaltträger, nehmlich die Geſtrengen und Ehrſamen, Gelahrten, unſere Lieben und Getreuen Peter Bochin von Luſen auf Pitſchin, unſern Hauptmann der alten Stadt Prag, und Erharden von Achen der Rechten Doctor, unſere Räthe, gehorſamlich fürbringen laſſen, wie wohl Er zu uns anſtatt der Römiſchen Kaiſerl. Majeſtät unſers lieben Brudern und Herrn zu kommen, und ſeine Regalien, Lehn, und Weltligkeit aus unſern Händen perſönlich, als er zu thun ſchuldig wüßte, zu empfahen willig wäre, ſo werde er doch daran durch ſein und ſeines-Stiftes Ehehafft verhindert, und uns derhalben unterthänigſt angeruffen und gebethen, daß wir im Namen und von wegen hochgedachten Kaiſerl. Majeſtät ihm ſeine und gemeltes ſeines Stifts Meiſſen, Regalien, Lehn und Weltligkeit in allen und jeden Mannſchaften, Herrſchaften, Lehnſchaften geiſtlichen und weltlichen, Bergwerken, Wildbahnen, Waiden, Ehren, Rechten, Würden, Zierden, hohen und niedern Gerichten, Gerichtszwängen, und allen andern Rechten und Gerechtigkeiten darzu gehörend, nichts ausgenommen, ſo von Ihren Lieb- und Kaiſerl. Majeſtät und dem hl. Reich zu Lehn rühren, zu Lehn zu verleihen, auch alle, und jegliche ſeine, und des gemeldeten ſeines Stifts Meiſſen Gnad, Freiheit, Recht, Briefe, Privilegia, und Handfeſt, ſo Ihme, ſeinen Vordern, und dem Stift zu Meiſſen von Römiſchen Kaiſern und Königen, oder andern Fürſten und Herrn gegeben ſind, und ſie erlangt, und dazu ihr alt Herkommen und gute Gewohnheiten, die Er und ſeine Vorvordern bisher gehabt, und redlich hergebracht haben, in allen und jeden ihren Punkten, Stücken, Artikuln, Inhaltungen, und Begreiffung zu erneuern, zu confirmiren und zu beſtättigen, gnädiglich geruheten. Da haben wir angeſehn ſolch ſein demüthig Gebet, auch ſtäte getreue und nützliche Dienſte, die ſeine Vorfordern und Er Hochermeldeter Kaiſerl. Majeſtät, und unſern Vorfordern, und dem hl. Reiche oft williglich und unverdroſſen gethan haben, und Er hinführo wohl thun mag und ſoll. Und darum auch ſonderlich auf Päbſtlicher Heiligkeit Confirmation und Beſtättigung aus wohl bedachtem Muthe, gutem Rathe, unſerer und des Reichs Fürſten, Grafen, Freyen, Herren, Edlen, und Getreuen, und Räthen Wiſſen, demſelben unſern Fürſten Johanſen, erwählten und confirmirten zum Biſchofe zu Meiſſen, all und jegliche ſeine, und des gedachten ſeines Stifts Meiſſen, Regalien, Lehen, und Weltligkeit, mit allen und jeglichen Mannſchaften, Herrſchaften, geiſtlichen und weltlichen, Lehnſchaften, Angern, Bergwerken, Wildbahnen, Waiden, Ehren, Rechten, Würden, Zierden, höchſten und niedern Gerichten, Gerichts-Zwängen, und allen andern Rechten und Gerechtigkeiten darzu gehörend, nichts ausgeſchloſſen, im Namen und anſtatt hochgedachter

Kaiſerl. Majeſtät zu Lehn gnädiglich verliehen, und dazu all' und jede ſein und ſeines Stifts obberührte Gnade, Freyheit, Rechte, Briefe, Privilegia, und Handfeſten, und darzu ihr alt Herkommen und gute Gewohnheit, die Er und ſeine Vorfordern bisher gehabt, und löblich hergebracht haben, in allen und jeglichen ihren Inhaltungen, Geſetzen, Punkten, Artikuln, Meinung und Begreifungen, die wir alle und jede beſonder für genugſam wollen beſtimmet und angezogen haben, anſtatt Liebde und Kaiſerl. Majeſtät gnädiglich erneuert, confirmiret und beſtättiget. Verleihen, verneuern, confirmiren und beſtättigen auch ſolches alles von wegen Ihrer Liebde und Kaiſerl. Majeſtät Vollkommenheit, und rechten Wiſſen in Kraft dieſes Briefes, was wir Ihm von Billigkeit und Rechtswegen daran zu verleihen und zu beſtättigen haben, und meinen und wollen, daß der gemeldete unſer Fürſt von Meiſſen in obberührten ſein, und ſeines Stifts Meiſſen, Regalien, Lehn und Weltligkeit mit allen ihren vorgedachten Zugehörungen, von Hocherwähnter Röm. Kaiſ. Majeſtät, und dem hl. Reiche in Lehns Weiſe inne haben, beſitzen, und ſich der ſammt allen jeglichen vorbeſtimmten ſein und ſeines Stifts Gnade, Freyheiten, Rechten, Briefen, Privilegien, Handfeſten, alten Herkommen, und guten Gewohnheiten, brauchen und geniſſen ſoll und mag, in aller maſſen, die ſeine Vorfordern Biſchöfe zu Meiſſen bis auf Ihm, und Er bisher inne gehabt, gehalten, genoſſen, beſeſſen und gebraucht haben, von allermänniglich ungehindert. Doch aller Kaiſerl. Majeſtät und dem hl. Reich an unſern und faſt männiglich an ſeinen Rechten unvorgreiflich und unſchädlich. Der vorgemeldete unſer Fürſt zu Meiſſen hat uns auch darauf durch die vorgenannte Petern von Bochin, und Doctor Erhard von Achen in Kraft ihrer Gewalt, an ſeiner ſtatt, und in ſeiner Stelle gewöhnliche Gelübde, auch Eid gethan, Ihro Kaiſerl. Majeſtät, und uns an Ihrer Majeſtät ſtatt von ſolchen Regalien und Weltligkeit wegen gehorſam und gewärtig zu ſeyn, für ſeinen rechten natürlichen Herrn zu haben, zu dienen und zu thun, alsdenn einem Biſchof zu Meiſſen einem römiſchen Kaiſer von Rechtswegen zu thun ſchuldig und pflichtig iſt. Und gebiethen demnach im Namen, und von wegen hochernenuten Kaiſerl. Majeſtät allen und jeglichen des obgemelten Stifts zu Meiſſen, Grafen, Freyen, Herrn, Rittern, Knechten, Mannen, Voigten, Amtleuthen, Bürgermeiſtern, Räthen, Bürgern, Gemeinden, Hinterſaſſen, und Unterthanen, in was Würden, Stands, und Weſens ſie ſind, ernſtlich und veſtiglich mit dieſem Brief, daß ſie dem obgenannten confirmirten zum Biſchofe zu Meiſſen in allen und jeglichen Sachen ſeine und ſeines Stifts Regalien, Lehn, Gericht, und Herrligkeit berührend, als ihren rechten natürlichen Herrn ohne alle Irrung, und Widerrede gehorſam und

gewärtig ſeyn, auch fürder andern unſers und des Reichs Unterthanen, und Getreuen, daß ſie den obbeſtimmten unſern Fürſten zu Meiſſen bei dieſer unſer Verleihung der gemeldeten Regalien und Weltligkeit, auch ſeinen und ſeines Stifts obberührten Gnaden, Freyheiten, Privilegien, Handfeſten, alten Herkommen, guten Gewohnheiten Verneuerung, Confirmation und Beſtättigung nicht irren und verhindern, ſondern in der alſo geruhiglich gebrauchen, geniſſen, und gänzlich dabey bleiben laſſen, und darwider nicht thun, noch jemands andern zu thun geſtatten, in keine Weiſe, ſo lieb einem jeden ſey höchſt gedachter Kaiſerl. Majeſtät und des Reichs ſchwere Strafe und Ungnad, und Verlierung einer Poen, nehmlich 60 Mark löthiges Goldes zu vermeiden, daß ein jeder, ſo oft er freventlich dawider thun, halb in der Kaiſerl. Majeſtät und des Reichs Kammer, und den andern halben Theil dem vorgenannten unſern Fürſten zu Meiſſen, ſeinen Nachkommen, und Stift unnachläſſig zu bezahlen verfallen ſeyn ſoll. Mit Urkundt dies Briefs verſiegelt mit unſern Königl. Inſiegel, der geben iſt in unſer und des hl. Reichs Stadt Regensburg den 16. Februar 1557.

Unterdeſſen bemühte ſich der Churfürſt zu Sachſen noch immer den Biſchof zu bereden, daß er den biſchöflichen Sitz und Amt Stolpen gegen Mühlberg vertauſchen, und ſein gethanes Verſprechen erfüllen ſolle, brachte es auch ſo weit, daß 1557. dieſerwegen mit Genehmhaltung des Biſchofs ein Contract aufs Papier geſetzt worden, aber weil der Biſchof den Contract zu unterſchreiben noch keine Luſt bezeugte, brauchte der Churfürſt alles erſinnliche Zureden, theils durch ſich ſelbſten, theils durch ſeine Räthe, und als dem Churfürſten der Biſchof 1558. rund weg in einem Briefe zuſchriebe: daß ers nicht thun werde, gab ihm der Churfürſt zur Antwort: der Biſchof ſolle ſich Zeit und Weile nicht laſſen lang ſeyn, er wiſſe ſchon Mittel, wie er ſich helfen könnte, würde er ſeiner Zeit erſehen, wollte er ſie vor die Hand nehmen. Und ſogleich gieng die Verfolgung des Biſchofs an, denn Joannes von Karlowitz rüſtet ſich zum Kriege wider den Biſchof, zweifelsohne mit Wiſſen und Willen des Churfürſten, ſonſten er ſich deſſen nicht unterſtehen hätte dürfen. Die Urſach ſolchen Krieges war folgende:

Als Nicolaus II. von Karlowitz, Meiſſniſche Biſchof den 7. April 1555. zu Stolpen geſtorben war, gaben deſſen Räthe Joannes von Haugwitz jetziger Biſchof und Joannes Fritſch hievon Nachricht dem Domkapitel, und dieſes weiter dem Biſchof zu Naumburg als ihrem Decano, Julius Pflug, welcher dann ſogleich Joanni von Haugwitz ſchriftlichen Befehl zuſandte, daß er in Beiſeyn etlicher Perſonen zu Stolpen des verſtorbenen Biſchofs Sachen inventiren ſolle. Es geſchah auch in Gegenwart

Georgii von Karlowitz, Henrici Rauchdorns, Kanzlers, Melchioris von Karlowitz, Amthauptmanns zu Stolpen, und Joannis Fritſche, Syndici, und ward unter andern gefunden ein Testament, welches der Gottſelige ſchon damahls, als er noch Canonicus geweſen, verfertiget gehabt; item: eine ſchwarze Lade mit darauf eingeſchnittenen Namen Carlowitz, darin etliche Säcke voll Geld waren, und weil der geweſene biſchöfliche Thürſteher Hans Spor ausſagte: er habe es aus des gottſeligen Biſchofs Munde gehört, daß alles, was in der Lade wäre, ſeinen Freunden ſeyn ſollte, haben die Herrn Commissarii das obige Teſtament zum Gelde in die Lade geleget und ſolche wiederum verwahret. Und obſchon Chriſtoph von Karlowitz, Hieronymus, und Chriſtoph von Zehmen, und Georgius von Kundiger des verſtorbenen Freunde durch Thammen von Sebottendorf, und Melchior Hauffen als Churfürſtl. ſächſiſche Geſandten, welche sede vacante ſtets zur Stelle geweſen, Joannem von Haugwitz bitten laſſen, er wolle ihnen das Testament öffnen, und was daſſelbe vermöchte, und was in der Lade ihnen gehörete auf einen Revers ausantworten, ſo iſt es doch ihnen, aus Urſache, weil keine Instruction dazu vorhanden wäre, und ohne dieſelbe man nichts thun dürfte, abgeſchlagen worden, mit dem Bedeuten, ſie ſollten bis zur Wahl eines neuen Biſchofs in Ruhe ſtehen, unterdeſſen wolle man die Lade verſiegeln, und in ein wohlverwahrtes Gewölbe ſetzen laſſen, darein ſie auch willigten. Nachdem aber eben dieſer Joannes von Haugwitz war zum Biſchofe erwählet worden, und ihm die Biſchofswerder den 11. Juny in ſolcher Stadt gehuldigt hatten, ließen ihn die Carlowitziſchen Erben ſeines vorhin gethanen Verſprechens erinnern, und um Vollziehung deſſen anhalten, wozu ſich der Biſchof willig erboth, und das Teſtament öffnete. Es wollten aber die Erben mit Herausgebung des gefundenen Teſtamentes nicht zufrieden ſeyn, ſondern gaben vor, es ſeye noch ein anderes vorhanden, welches er als Biſchof gemacht, und dieſes ſolle man ihnen herausgeben, worauf geantwortet wurde: man wüßte von keinem andern, ſo ſie aber was beſſeres darthun könnten, wollte ſich der neuerwählte Biſchof aller Gebühr nach bezeugen. Man hat ihnen auch bald darauf gegen ausgeſtellten Revers die ſchwarze Lade ſamt dem Gelde und Abſchrift des Teſtamentes verabfolget. Sie drungen aber gleichwohl mit allem Ernſt auf die Aushändigung des eingebildeten biſchöflichen Teſtaments, ja es kam ſo weit, daß Joannes von Karlowitz auf Tſchuſchendorf [1]) dem Biſchofe nachſtehenden Fehdebrief zuſchickte:

Ehrwürdiger in Gott, Gnädiger Fürſt und Herr. Euer Fürſtlichen

1) Dieſer war des Georg v. Carlowitz Bruder.

Digitized by Google

Gnaden werden ſich gnädig zu errinnern wiſſen, mit was Gewalt Euer Fürſtl. Gnaden nach Abgang unſers freundlichen und lieben Herrn und Vetters Niklas von Karlowitz, weiland Biſchofs von Meiſſen ſich, ehe dieſelbe zu Ihren biſchöflichen Amte erwählet, die zugeſiegelten Zimmer und Käſten ohne Beiſeyn derjenigen, die zwar nach dem tödtlichen Abgang unſers lieben Herrn und Vetters zu erforderter Sieglung der obbenannten Zimmer und Kaſten erfordert, eröffnet, durch welche Eröffnung uns ein Teſtament verrückt, oder noch mit Gewalt vorenthalten wird. Nachdem aber E. F. G. auf unſer vielfältig Anſuchen durch unſre Freunde uns einen Handelstag gegen Biſchofswerda angeſtallt, welcher Handelstag auf 4. E. F. G. geſetzten Freunde, desgleichen uns ſollte vollmächtig heimgeſtellt werden, nach Erkennung derſelben E. F. G. und uns ſich jedes Theils weiſen zu laſſen. Es hat aber E. F. G. unangeſehen, daß unſer gnädigſter Herr, der Churfürſt zu Sachſen uns aus Gnaden zwey zugegebene Räthe, als nehmlich Heinrich von Gersdorf, Oberhauptmann, und Wolfen von Schönberg. Hausmarſchall, welche den Abend zuvor zu Stolpen ankommen, ſich gegen E. F. G. angeben, und von wegen unſers gnädigſten Herrn, des Churfürſten zu Sachſen, gebethen, E. F. G. wollte den angeſtallten Tag ſelbſt perſönlich beſuchen, damit einmal dem Handel abgeholfen werden möge. Es hat aber alles keine Frucht bei E. F. G. ſchaffen wollen, ſondern ihr ſuchen alles abgeſchlagen. Da wir nun aber obermelten Tag erſucht und zur Stelle kommen, und unſre vier obgenannte Freunde ganz vollmächtig nebſt E. F. G. vier geſetzt, gemeint, E. F. G. vier geſetzte Freunde würden auch von wegen E. F. G. gevollmächtigt ſeyn, wie es denn von E. F. G. iſt angeſtallt worden, haben ſie unſer ſuchen und Beſchwerung angehört, und ſich von wegen E. F. G. in keinen Handel eingelaſſen, vielweniger einige Vollmacht gehabt, und uns alſo bisher mit der Naſen herumgeführt. E. F. G. haben über das alles auch mich Hans von Carlowitz nicht bleiben laſſen, ſondern mich hin und wieder bei redlichen Leuten mit verdrüßlichen ehrenrührigen Worten angegriffen, und mich einen armen unſchuldigen Menſchen als einen Uibelthäter martern, und jämmerlich zerreiſſen laſſen, da ich doch die Zeit meines Lebens von keinem Ehrliebenden keiner Mißhandlung bin bezüchtiget worden, vielweniger überwieſen, auch ob Gott will hinförder mit der Wahrheit nicht geſchehen ſoll, muß ich obbenanter Hans von Karlowitz vor meine Perſon Gott und der Welt, und meinen Helfers Helfern klagen, und will hiermit mich gegen E. F. G. genugſam verwahrt haben. E. F. G. und derſelben Helfers Helfern und allen Unterthanen, die ſich wider mich, und meine Helfers Helfer brauchen laſſen, nach Leib und Gut zu trachten,

33 *

und was wege, und wie ich das bedenken kann und vermag. Will es aber dem lieben Gott befohlen haben, und mich, wie oben gemelt, genugſam verwahrt haben. Datum Dienſtag, welcher iſt der 13. Septbr. im 1558. Jahr.

Hans von Carlowitz.

Tit. Dem Hochwürdigen in Gott Johann von Haugwitz, erwählten Biſchof zu Meiſſen. In Abweſenheit ſeinen Räthen zu erbrechen.

Des folgenden Tages darauf als den 14. Septbr. kam Carlowitz mit einer Menge Volks gegen Stolpen, willens, den Biſchof, dafern er zugegen wäre, gefangen zu nehmen, allein der Biſchof ſolche Feindſeligkeit wahrnehmend, hat ſich kümmerlich durch den Schloßgarten salvirt, und nach Prag retirirt. Indeſſen da Karlowitzen dieſes ſein Vorhaben mißlungen, hauſete dieſer übel auf den biſchöflichen Gütern, ohne einigen ernſtlichen Widerſtand, ſintemahlen der Adel und die meiſten Unterthanen ſchon mit dem Lutherthum inficirt waren, in denen biſchöflichen Wäldern hielte er Holzmarkt, verkaufte Jedermann, wer nur was haben wollte, räumte die Schäfereyen aus, die vor der Stadt waren, als auch zu Wilſchdorf, und nahm die Fiſche aus dem Caras-Teiche, alſo orberte [1] er bis den 20. Septber. Die Stadt und Schloß mochte er aber nicht einbekommen, weil von dem Schloſſe dreymal aus denen Stücken gegen ihn und ſeine Helfer gefeuert wurde, daher zog er von dannen ab mit 100 Reutern und etlichen Bauer Wägen nacher Wurtzen die andre biſchöfliche Stadt [2]. Dort läßt er aus allen drey Schäfereyen das Vieh nach der Stadt Wurtzen treiben, daſſelbſt bewahren, bis man die Schafe verkaufen könne. Den 5. November kam er mit ſeiner Reiterey für die Stadt, willens ſich derſelben mit Liſt zu bemächtigen, ſo ihm aber nicht angegangen. Zog alſo noch demſelben Tag weiter nacher Mügeln, wo er alles Vieh von der Weide wegnahm, das Schloß erroberte, weil Niemand Wehrhaftes zugegen, die Bürger beſchwatzte, daß ſie ihn hineinließen, und endlich ihm gar huldigten. Den 8. November that er einen Ausfall gegen Wurtzen, und nahm 700 Stück Schweine von der Weide weg, die Bürger wollten dieſe Wegtreibung verhindern, fochten mit den Karlowitziſchen bis den 22. November, und weil dabey neun Bürger verwundet worden, und fünf davon geſtorben, retirirten ſich die übrigen wieder in die Stadt und ließen die Karlowitziſchen auf ihre vielfache

---

1) orbern, altdeutſches, hie und da noch gebräuchliches Wort für: übel hauſen, gewaltthätig verfahren, das Oberſte zum Unterſten kehren. G.

2) Wurtzen liegt zwiſchen Leipzig und Torgau an dem Fluß Mulde.

Verheißungen in die Stadt. Den Bürgern that Karlowitz zwar kein Leid, aber allen Vorrath an Getreide und andern Dingen, ſo des Biſchofs war, nahm er hinweg, und zog weiter gegen Biſchofswerda, woſelbſt er den 28. November anlangte, und ſogleich von dem Rathe ſchriftlich verlangte eingelaſſen zu werden mit beigefügten Drohworten, daß er widrigenfalls mit ihnen nicht beſſer als mit denen zu Wurtzen verfahren werde. Bekam darauf zur Antwort: Sie könnten für ſich nichts thun, weil ſie Ihrem Fürſten die Treue geſchworen, Er alſo Carlowitz wollte 8 Tage in Geduld ſtehen, bis ſie an ihre Obrigkeit und den Churfürſten als ihren Erbſchutzherrn ſolches berichtet und Antwort erhalten. Darein Carlowitz willigte aber mit dieſem Beding, daß ſich die Stadt unter ſolcher Zeit neutral aufführen ſolle. Es hat ihnen aber auf ihr Bitten Carlowitz noch zwey andere Friſten bewilliget. Unterdeſſen bewarb ſich der Biſchof zu Prag beim neuerwählten römiſchen Kaiſer Ferdinand (ſintemahlen deſſen Herr Vater Kaiſer Karl V. den 21. Septbr. 1558. geſtorben war) um Hilfe, brachte es auch ſo weit, daß mehr als ein Commissarius vom Ferdinando an den Churfürſten zu Sachſen dieſertwegen abgefertiget wurde. Die Stolpner und Biſchofswerder ermahnte der Biſchof ihm treu zu bleiben, und an Carlowitzen ſich nicht zu ergeben, indeme ſich der Kaiſer ſeiner und ihrer annehme. Die Biſchofswerder fertigten ihre Bothen ab an den Churfürſten nacher Dresden, weil dieſer aber mit allem Fleiß, um nicht überlaufen zu werden, ſich von Dresden weg nacher Lochau (jetzt Annaberg [1]) genannt) begeben, übernahmen die Churfürſtlichen Räthe derer Biſchofswerder Bittſchriften, und fertigten die Abgeſandten mit einem bloßen Recepisse wiederum ab. Und als der Churfürſt ſelbſten ware angegangen worden, gab er dem Rath zu Biſchofswerda folgendes kaltſinniges Rescript:

Von Gottes Gnaden Augustus Herzog zu Sachſen Churfürſt. Liebe Getreuen, Wir haben euer Schreiben hören verleſen, und können daraus nicht vermerken, daß euch Schaden zugefüget worden ſey, da ihr euch dann gegen uns, als dem Erbſchutz- und Landesfürſten, dergleichen gegen den unſern alſo bezeugen und verhalten werdet, wie getreuen Erbſchutz-Vorwandten und unſern Landſaſſen eigent und gebührt. Auf den Fall wollen wir uns hinwider gebührlich zu erzeigen wiſſen. Wollten wir euch hinwider nicht verhalten. Datum Lochau den 3. Dezbr. 1558.

An die Räthe zu Stolpen aber ſchrieb er folgender Maſſen:

Von Gottes Gnaden Augustus Herzog zu Sachſen und Churfürſt.

1) Annaberg liegt im Erzgebirge an der böhmiſchen Gränze von Biſchofswerda 14, von Dresden 10 Meilen.

Lieben Getreuen, uns iſt eine offene Supplication in euern Namen an Uns geſtellt, darinn ihr uns um Schutz erſucht, fürgetragen worden, und wiewohl wir nicht wiſſen, woher ſolche Supplication gelangt, können auch daraus nicht verſtehen, was für Schade euch zugefüget worden, wir wollen geſchweigen, das uns angelangt, wie ihr euch unlängſt vorſchienen etzlicher Händel unterſtanden, daraus wir wohl zu andern gegen euch verurſachet worden. Jedoch, da ihr euch gegen uns, und den unſern, wie getreuen, friedlichen Erbſchutz Verwandten und Unterthanen gebührt, verhalten werdet, wollen wir uns auch der Gebühr zu erzeugen wiſſen, haben wir euch nicht verhalten mögen. Datum Lochau den 5. Dezembr. 1558.

Karlowitzen wurde unterdeſſen Zeit und Weile lang, er wollte kurzum Biſchofswerda haben, darum rückte er abermals den 20. Dezember bei trüben neblichtem Wetter früh um 9 Uhr mit 20 Pferden an das Budiſſiner Thor und wollte eingelaſſen werden, und weil ihm nicht gewillfahret wurde, ritt er in ſchneller Eil nach dem Stadt Vorwerke, Picka genannt, raubte da alle Schafe und Haſen Netze, und verſprach bald wieder zu kommen. Den 21. Dezber kam er mit ſeinem Volke auf der Dresdner Straſſe gegen Stolpen marſchirt, wider welche die Stolpner einen Ausfall thaten, und mit den Feinden ſich in Scharmitzel einließen, wobey von beiden Theilen viele verwundet, ein Reuter von den Carlowitziſchen, von Stolpnern aber fünf Mann getödtet wurden. Mittlerweile liefen von dem Biſchofe Briefe de dato Prag 16. Dezber zu Stolpen ein an die biſchöflichen Räthe, darinnen enthalten war, daß ſie weder Stolpen noch Biſchofswerda an Karlowitzen übergeben ſollen, ſondern wann ſie ſehen ſich zu erwehren nicht im Stande zu ſeyn, beide Oerter lieber unter guten leidentlichen Bedingniſſen an den Churfürſten lieber abtreten möchten. Weil nun dieſes gleich an den Churfürſten war berichtet worden, und ſolches das rechte Intent des Churfürſten war, ſo gab dieſer Befehl, es ſollte ein Ausſchuß von Alt Dresdnern und Radeberger Bürgern denen Stolpnern zu Hilfe gehen, welche den 24. Dezber ankamen, und ſowohl in die Stadt als Schloß eingelaſſen wurden, an die Biſchofswerder aber ergieng der Befehl aus der Regierung von Dresden, es ſollte auf den 26. Dezember drey Perſonen aus des Raths Mittel erſcheinen bei den Churfürſtl. Räthen, und daſſelbſt Beſcheids erwarten. An Karlowitzen aber ergieng Churfürſtl. Befehl, mit denen Drangſalen inne zu halten, und zum gütlichen Vergleiche zu ſchreiten, welches dann geſchahe ſowohl von Seiten des Churfürſten als Karlowitzens, nachdem dieſer letztere durch ſeine Fehde dem Meiſſniſchen Biſchofe über 30,000 Gulden Schaden gethan hatte. Der Vergleich beſtund in folgenden Punkten:

1) Sollen Hanſen von Carlowitz dem Fehder über das aus dem ſchwarzen Kaſten ſchon erhaltene Geld noch gegeben werden 4000 Gulden in vier Jahren, jedes Jahr 1000 Gulden, und jedes rückſtändige 1000 Gulden mit 25 Gulden zu verzinſen.

2) Soll der Biſchof allen bei dieſer Fehde verurſachten Schaden denen erſetzen, ſo es ſuchen werden.

3) Soll ſich Karlowitz der Fehde für ſich, ſeine Helfer und Helfershelfer losſagen und von fernerer Anforderung des Biſchofs Carlowitziſchen Teſtaments ſowohl er als ſeine Erben verzicht thun, und dem Biſchof Joanni von Haugwitz ſeine Aemter, Städte, Schlöſſer auch Dörfer wiederum einräumen.

Nachdem nun dieſe Punkta ſowohl vom Biſchofe Joanne als Karlowitzen waren bewilliget und unterſchrieben worden, ward zu Dresden ein Kongreß beliebt zwiſchen den Biſchof und Churfürſten wegen des Amts Stolpen, dahin ſich der Biſchof Joannes von Haugwitz aus Prag in eigner Perſon begab, und ſich mit dem Churfürſten Augusto in Tractat einließ, der auch den 18. Januarii 1559. ſeine Endſchaft erreichte wie folget:

Als Herr Johann Biſchof zu Meiſſen ſeine und des Stifts Meiſſen Gelegenheit, und ſonderlich das bedacht, daß die Biſchöfe zu Meiſſen ſolch Stift, und alle dazu gehörige Stifte, Schlöſſer, Aemter, Städte und Dorffſchaften in des Churfürſten von Sachſen Erbſchutz, auch in ſeiner Churfürſtl. Gnaden Marggrafthumb bezirckt und gelegen, und alſo nicht allein ſolches Erbſchutzes gebrauchen, ſondern auch hierdurch alle Gewerbe, Handthierung und Nahrung des Stifts Meiſſen Unterthanen und Verwandten ſowohl als ſeiner Churfürſtl. Gnaden Erbunterthanen in dieſem Marggrafthum zum Beſten befördern werden. Als hat ſich bemelter Biſchof zur Erhaltung, Pflanzung, und Fortſetzung mehrer Ruhe und Einigkeit zwiſchen ſeiner Churfürſtl. Gnaden und Ihme dem Biſchof und beiderſeits Unterthanen, und derer aller Nachkommenden etlicher Sachen und Artikuln halber mit hochermeldeten Churfürſten vereiniget und vergliechen.

1) So viel die Religionsſachen anlanget, nachdem der Biſchof von Meiſſen befunden, daß die Unterthanen und Verwandten des Stifts Meiſſen ſowohl, als alle des Churfürſten zu Sachſen Erblande ſich für viel Jahren anher, und ſonderlich für Aufrichtung des jüngſt beſchloſſenen Religionsfriedens zu der Religion, ſo der göttlichen, prophetiſchen und Apoſtoliſchen Schrift gemäß, und in der Augsburgiſchen Confession kürzlich verfaſſet, bekannt, deren auch in ihren Kirchen, und ſonſten ſich

verwandt und zugethan gemacht, und ſolcher göttlichen Schrift, Confession und Religion gemäß halten und lehren laſſen, derohalben denn auch der Churfürſt zu Sachſen in Kraft des hl. Reichs-Abſchiedes und der kaiſerl. Majeſtät der Stiftsunterthanen halber Ao. 1555. zu Augsburg gegebenen Declaration begehret, daß es der Biſchof im Stift Meiſſen bei ſolcher Religion, und derhalben gehaltenen Visitation bleiben laſſen wolle, hat der Biſchof bewilliget, daß er es im bemeltem Stift in Religionsſachen bei der vorlängſt darinn geſtifteten und gepflanzten oben erklärten Religion der Augsburgiſchen Confession gemäß halten, auch bei der beſchehenen Visitation allenthalben bleiben ſoll und laſſen will.

2) Es will und ſoll ſich auch dieſer und folgende Biſchöfe mit Anlage der Trank- und andern Steuern im Stifft dieſer Erblanden nach richten und gemäß bezeugen, und des Churfürſten und Sr. Churfürſtl. Gnaden Nachkommen Landtäge, wie vor Alters hergebracht, beſuchen, beſchicken, und ſich zu dieſen Landen halten, mit Zuſchickung zu Roß und Fuß, auch ſonſt im Fall der Noth mit tragen und mit leiden, wie auch je vorzeiten geſchehen.

3) Dieweil auch der Biſchof und ſeine Vorfahren in viel Wege empfunden, was Streits, Irrungen und Unruhe der gemengten Wildbahnen halber im Amt Stolpen ſich je vorzeiten und unlängſt zugetragen, auch was Beſchwerung und Nachtheil den Unterthanen beiderſeits deßhalben begegnet, dadurch denn faſt kein Aufhören von täglichen hin- und wieder klagen geweſen, und ſich in dem nicht allein ſeine Churfürſtl. Gnaden und der Biſchof, auch deren Vorfahren, ſondern auch deren Jäger, Förſter, Diener und Unterthanen allerdings mit einander nicht vertragen noch vereinigen mögen: derohalben obermelter Biſchof bei ſich ſelbſt bewogen, daß er des Orts nicht wohl richtig ſeyn könne, und in ſeinem ſelbſt, auch ſeiner Räthe und Freunde Rath befunden, weil ſich der Churfürſt zu einem ſolchen gleichmäßigen Wechſel erbothen, daß dem hl. Reiche und Stift Meiſſen an Nutzungen nichts abgehen ſolle, daß ſolche Auswechslung ſonderlich in Erwegung, weil des Churfürſten Vorfahren bei, und an Stiftung, Vermehrung, und Verbeſſerung des Bisthums, merklich und viel gethan, nicht auszuſchlagen, ſondern vielmehr dem Stift zu gut vorgenommen und geleget würde, fürnehmlich, wenn die Güter, ſodagegen dem Stifte eingeräumt würden, den andern des Stifts Gütern näher, den der Stolpen, gelegen. Demnach haben ſich beiderſeits vergliechen, daß die Auswechslung des Amts Stolpen mit dem ſtattlichen wohlgelegnem Amt und Stadt Mühlberg geſchehen ſoll, ohne allen Abgang des Reichslehns, und anderer Gerechtigkeit und Nutzung des Stifts Meiſſen. Es ſoll aber dem Biſchof an der geiſtlichen Juris-

diction, ſo viel er allenthalben deren befugt und in Brauch hat, kein Eintrag geſchehen [1]).

4) Es will ſich auch ſeine Churfürſtl. Gnaden aller guten Nachbarſchaft gegen der Kron Böhmen und Marggrafthum Lauſitz dieſer Auswechslung halber, und ſonſt verhalten [2]).

Die Auswechslung und Uibergabe dauerte vom 26. bis 29. Januarii 1559. und gleich darauf gieng die völlige Religionsänderung in dem Amte Stolpen für ſich, und ward an allen Orten lutheriſch geprediget, welches vorhin unter dem Biſchofe noch nicht öffentlich geſchehen durfte. Der letzte kath. Pfarrer zu Stolpen, ſo zugleich des Biſchofs Commissarius Generalis in geiſtlichen Weſen, und auch Canonicus (Cantor) beim Budiſſiner Domſtifte in der Lauſitz war, mußte von Stolpen ab und nacher Budiſſin ziehen; derſelbe hieß Jacob Heinrich, klein von Statur, und wie man ſagt, Philippo Melanchtoni ganz ähnlich ausgeſehen haben ſoll [3]).

---

1) u. 2) Dieſe zwey Punkte hat der Churfürſt nicht gehalten.

3) Jacobus Heinrici ſchreibt an den Rath zu Biſchofswerda folgenden Klagebrief:

Meine allezeit gutwillige Dienſte zuvor. Ehrbare, Ehrenhaftige, und Wohlweiſe Herrn, beſonders gute Freunde. Ich habe in allerwege und Zeiten einen Ehrbaren Rath der Stadt Biſchofswerda nicht anders hören rühmen, noch ſelber dafür geachtet, auch noch gehalten, als Ehrliche, aufrichtige, Chriſtliche und nun verworrene Leute. Höre, weiß, und glaube noch gar nichts anders, denn eben dieſes, und aller Redlikeit von einer löblichen Sammlung. Ich werde aber hieneben durch glaubhafte Männer glaublich berichtet: als ſollte einer, Ueban Lotter genannt, euer Mitbürger und Rathsgenoß in eures Bürgermeiſters, Martin Neuſtätters Hauſe Mittwochs nach Nicolai geſeſſen ſeyn, welcher fromme Biederleuthe und ſonderlich meine Perſon mit anrührigen, Schmäh- Läſter- und Scheltworten beläſtiget, aufs gräulichſte angegriffen, beſchwäret und geläſtert, mich alſo, und meine Ehre verleimdet, und ein klein Schälklein, ein Leckerlein, ein Büblein, und loßes Männlein geſcholten haben ſoll. Ja mich, der ich doch wegen meines Standes, Amtes, und wie ich verhoffe, unvertadelten Wandels von ihm und männiglich ſollte billig verſchonet ſeyn worden, ja der auch ſeine Perſon nicht kennet, und daneben ihm kein Leid gethan. Zudem ſoll ermeldeter Euer Burgermeiſter (in deſſen Hauſe ſolches geſchehen) dabey geſeſſen, ſolche meine Ehrenverletzung wohl gehört, und vielleicht verhänget haben. Weil ich denn auch vielfältig vernommen, als ſollten etliche eurer Verwandten unter dem Schein des hl. Evangeliums, und reinen Worts Gottes gar zu viel von ſich ſelbſt halten, andere Leute verachten, und das Evangelium und Wort Gottes mißbrauchen, ſo will mir nachdenklich und faſt glaublich ſeyn, daß dieſer mein Ehrenverletzer ſolcher Mißgeburt der neuen Chriſten auch einer ſeye. Ich thue mich aber gar nicht verſehen, daß ein ehrbarer Rath zu ſolcher unevangeliſchen, und unchriſtlichen Handlung ſollte zublintzen, und einige Nachhängungen thun. Denn je das rechte und wahre Evangelium Chriſti, und ſein göttliches Wort ſolches nicht, ſondern viel anders lehret, als daß ein evangeliſcher Mann ſeinen Nächſten nicht verlachen, mit ſeinem

Biſchof Joannes ſchlug ſodann ſeine Reſidenz auf in ſeiner biſchöfl. Stadt Wurtzen, ſo mit dem Lutherthum ſchon angeſteckt war, und Chur-

---

Bruder nicht zürnen, ihn auch nicht Racca, Thor und Narr ſagen, ja kein zornig Gebärde und Wort bezeugen und zuſprechen ſoll. Zudem verbeut auch das wahre Evangelium den Chriſten, und will mit nichten, daß man richten oder urtheilen oder verdammen ſoll. Wäre aber hier immer verhandelt, da ſoll er mit einer gleichen Elle wieder gemäſſen werden. Demnach müßte mein Verläumder und Ehrenräuber vielleicht ſelber ein Schalk, Lecker, Bube und loſer Mann ſeyn und bleiben. Weil ich aber ein Prediger nun übers 40. Jahr geweſen, und noch bin, ſo weiß ich Gott lob noch wohl, daß ein Chriſt, ob er geſcholten iſt, ſoll er nicht wieder ſchelten, ob er beleidigt ſey, ſoll er nicht drohen; doch iſt ihm recht zu ſuchen unverſchränket. Indem denn das Evangelium, und Wort aus dem Munde Chriſti auch zwey Schwerter haben will, deßwegen thue ich mich, als der ſeine Ehre zu vertheidigen ſchuldig, ſolcher meiner Verläſterung wie gedacht, bei E. E. Rath als chriſtlicher ordentlicher und Recht liebender Obrigkeit klagend beſchweren, und angeben, freundlich bittend: den benannten Urban Lotter alſo, und zu Recht einzunehmen, und mir einen Tag zu ernennen, da ihm einigerley Schalkſtücken, Leckerſtücken, und Bubenſtücken auf mich bewußt, auch wie Recht, mit der Wahrheit zu erweiſen, Ihm auferleget werde: oder aber ihm in ſolche und ſcheinbare Straſe zu nehmen, und einen öffentlichen und gerichtlichen Wiederruf zu thun und abzubitten, damit ich zu keiner Weiterung, und hohe Obrigkeit ferner mit Klagen zu erſuchen nicht verurſachet werde. Denen ich allen und jeden dienſtwilligen Gefallen zu leiſten ich ganz geneigt bin. Gegeben zu Stolpen Mittwochs nach Luciae des 1558. Jahrs.

Jakob Heinrich
jetzo allda Pfarrer und Commissarius generalis.

Ao. 1561. den 9. July, da er ſchon als Canonicus Senior zu Budiſſin wohnte, und an demſelben Tage früh in der Kirchen der Metten beiwohnte, ward er daraus beruffen unter dem Vorwand, es wäre ein reiſender Herr vor der Kirche, der ihn gern ſprechen wollte. Da nun dieſer alte Herr Senior hinaus gehet, wird er von zwey Edelleuthen bis in die Halle der Kirchthüre, ſo der alten Schule gegenüber, begleithet, ſogleich ſpringet der dritte Edelmann Georgius von Karlowitz hinzu, griffen den Geiſtlichen feindlich an, warffen ihn mit Gewalt ſamt den anhabenden Chorrock in den vor der Kirche ſtehenden Wagen, bedecken ihn wohl mit Kotzen, damit er nicht ſchreien könne, und mußte er ſogar dem einen in dem Wagen zu einem Gefäße dienen, und alſo fuhren die Menſchenräuber flüchtig fort durch das Reichenbacher Thor um die Stadt herum, bis ſie zum hl. Geiſt Spital auf die Dresdner Straſſe gekommen, woſelbſt ſie ſtille gehalten, den zerkniederten und halbtodten Herrn Senior aus dem Wagen gezogen, ihn wiederum rücklings hineingeſetzet und weiter fortgerennet, unterwegs ihn aber bis in die Königsberger Haide gräulich geſchoren. Unterdeſſen hätte man zu Budiſſin nichts gewußt, wo der Herr Senior Heinrici geblieben ſeye, wann nicht eben damahls, als er in den Wagen geworfen wurde, ein Knabe aus den Schulfenſtern geſchauet, und die gewaltthätige Entführung verrathen hätte. Weilen dann der damalige Landeshauptmann Johann von Schlieben auf Requisition des Herrn Decani Joannes Leisentrit denen Menſchen Räubern nachſetzen ließ, auch in der Königsbrücker Haide (woſelbſt ſie die abgematteten Pferde fütterten, und mit dem Geiſtlichen ihr Faſtnachtſpiel hielten) zwar ertappt wurden, aber vermittelſt der Pferde denen nachſetzenden gleichwohl entrannen, und den Geiſt-

fürſt Augustus allenthalben über die Pfarren lutheriſche Visitatores beſtellet hatte. Solcher Geſtalten ſahe der Biſchof ſchon ſehr klar, daß er im Lande Meiſſen wenig mehr werde zu ſprechen haben das geiſtl. Weſen betreffend, und weil er auch beförchtete, der Churfürſt möchte ein gleiches auch fürnehmen in der Lauſitz, als welche zwar in weltlichen Sachen der Kron Böhmen, in den geiſtlichen aber dem Meißniſchen Biſchof unterworfen war, ſo ſchrieb er an den Decanum des Kapitels zu Budiſſin in der Oberlauſitz, als welches Capitulum von dem Meißniſchen dependent war, und offerirte dieſem Decano Joanni Leisentritt von Juliusberg [1]) das Amt eines Officialis generalis über ganz Lauſitz in geiſtlichen Sachen. Er ſchickte auch zugleich dieſertwegen zu gedachten Herrn Decano zwey ſeiner Geſandten, Hieronymus von Kummerſtadt, Canonicum zu Meiſſen, und Joannem Fritſch, Syndicum daſſelbſt, welche auch ſchon das hierüber ausgefertigte Patent mit ſich hatten, und alſo lautete:

Dei gratia Nos Joannes Episcopus Misnensis notum facimus singulis et universis publicas hasce litteras lecturis, aut legi auditaris. Siquidem Episcopale nostrum munus in utraque Lusatia ita, ut Nos tanquam Episcopum Misnensem ex recepta antiquitus justa consuetudine decet, quod ab his partibus aliquantum remotiores simus, facile et plene exercere non possimus, nos maturo cum judicio et re bene consulta Excellentem et Reverendum devotum Dominum Magistrum Joannem Leisentrittium Decanum Budissinensem, constantissima et optima forma, et clausula, ut jure fieri debet, et

---

lichen in Stich ließen. So ward er aus ihren Händen erlößt, nacher Budiſſin gebracht, und wiederum auf freien Fuß geſtellt.

Die Urſach, warum George von Karlowitz mit dieſen Geiſtlichen alſo verfahren, iſt der alte Groll geweſen, weil dieſer Biſchof Joannes von Haugwitz ihme Georgio von Karlowitz die Vicariat Stelle in der Meißniſchen Domkirche, weil er nicht mehr ſtudiret, genommen, und ſolche beſagten Jacobo Heinrici, damals Pfarrer zu Stolpen verliehen hatte. Item auch darum, weil er allezeit dieſen Heinrici in Verdacht hatte, er ſeye meiſtentheils Urſach, warum der Biſchof Joannes von Haugwitz, des vorigen Biſchofs Nicolai von Karlowitz, ihres Vetters Verlaſſenſchaft Ihnen den Karlowitzern zurückhalte, wegen welcher letzten Urſach er Heinrici ſich beim Kaiſer ſo mündlich als ſchriftlich vertheidigt hatte. Dieſer Heinrici iſt endlich zur Peſtzeit in Budiſſin geſtorben Ao. 1568.

1) Dieſer war ein geborner Ollmützer aus Mähren, der ſeine Weisheit in denen Schulen zu Krakau in Pohlen erworben, wegen derſelben zum Budiſſiner Canonicat, alsdann gar unanimis votis zum Decanat Ao. 1559. den 22. Aug. gelanget, ſehr löblich regirt bis an ſein Ende, ſo ſich ereignete 1586. den 24. Nov. alt 59. Jahr 6. Monate 13 Tage.

solet, in Commissarium nostrum generalem ordinasse et constituisse, ipsique eadem mandata, jura, et potestatem eandem, quam ante haec tempora Commissarii nostri in Stolpen majorum nostrorum (longae memoriae) habuerunt, commendasse et tradidisse; ita etiam illum ordinamus, constituimus, tradimusque illi etiam potestatem nomine nostro, et nostri causa, ut controversas causas juxta jura et aequitatem decidere, et alia etiam exercere possit, quae in ejusmodi casibus fieri deceat, tenore, vi et testimonio istarum litterarum. Hac tamen conditione, ut nos seu Episcopum Misnensem loco Capitis et Ordinarii ipsius, veluti aequum, habeat et cognoscat, inque causis gravioribus a Nobis consilium et auxilium petat, prout ipsi quotiescunque necessitas postulabit, non sumus defuturi. Quidquid etiam in hoc officio fideliter, et ita egerit, unde bona cum conscientia Deo omnipotenti, et Sacrae Regiae Caesariae Majestati Clementissimo Domino nostro, nobisque tanquam loci Ordinario, et singulis, quibuscunque ratio reddi possit, id nobis tam probabitur, acsi a nobis ipsis gestum et conclusum fuisset. Si etiam pleniori potestate, quam hic exprimatur, opus habuerit, hisce illi tam perfecte, et integre eam damus, et concedimus perinde, acsi hisce proprie et verbotenus data et concessa fuisset. Neque tamen haec nostra coordinatio in hanc sententiam accipiatur, nos nullo modo nostra et praedicti Episcopatus nostri antiquitus parta et usurpata jura hisce imminuere, vel alteri aliquam illorum partem communicare velle. Ea enim nobis, et jam iterum nominato Episcopatui nostro expresse praeservamus, de qua re hisce Nos solemniter protestamur. Omnia fideliter, et absque fraude et periculo. Ad evidens rei testimonium has litteras bona cum scientia Secreto nostro obsignavimus, manuque propria subscripsimus. Datum in arce nostra Wurtzen die Veneris post Joannis Baptistae anno sexagesimo.

L. S. Joannes Episcopus Misn. mppria.

Nachdem der Herr Decanus dieſes angetragene Amt angenommen hatte, ſchrieb ihm abermahls der Biſchof nachſtehenden Brief:

Prompta officia mea defero Reverende, Excellens, humane, chareque Domine Decane, amice singularis. Quid Legati mei Hieronymus a Kummerstadt, Canonicus, et Joannes Fritsch, Syndicus Misnensis apud Venerabile Capitulum Budissinae, et Te praesertim, Mei, Episcopatusque mei Misnensis causa effecerint, illud ex ipsorum relatione probe cognovi. Etsi vero alias satis conjicere possim, ad negotia satis multa Tibi ex officio incumbendum esse, tamen, quod

Legatis meis Commissariatns cansa agentibus ita facilem et promptnm Te praebueris mihi, non possum Tibi non gratias agere. Dei etiam auxilio aliquando resarciam. Neque vero dubito, Te huic officio oblsto et commendato ita praefutnrum esse, ut Deo omnipotenti regi, Caesariaeque Majestati Clementissimo Domino nostro, mihique et aliis quibuscunque bona cum conscientia, et honorum tuorum absque jactura rectam possis rationem dare. Si vero forte accideret, ut in causis intricatis et difficilibus consilio indigeres, offero ego me Tibi anxilio et consilio, quantum in me erit, praesto futnrnm; id quod a me plane expectabis. Si qnidem vero par est, ut aliquem etiam fructum laboris et impensarum a Nobis percipias, qualem me Tibi per Legatos daturum obtuli, talem etiam nunc me tibi offero, Tibique ab hoc tempore incipiendo, triginta florenos annuatim impertiri hisce polliceor, petoque, ut hoc exile quale qualecunque munus aequi, bonique consulas. Nam si alia mei, Episcopatusqne exinaniti, nt te non latet, esset conditio, plura erogare non dubitarem. Te enim officiose diligere sum paratus. Datum Wurtzen die Mercurii post Mariae Magdalenae anno sexagesimo.

Joannes Episcopus Misn. mppria.

P. S. Chare Domine Decane tabellario Sigillum Commissariatus commisi, is, ut spero, id tibi recte traditurus est, reliquis Dominis prompta mea officia annuncies, rogo. — Der Titel auf dem Briefe war dieſer:

Reverendo humanoque Domino Magistro Joanni Leisentritio, Decano Budissinensi, Canonico Pragensi et Olomucensi, et Episcopatus Misnensis Commissario generali, amico meo percharo.

Nun ließ ſich Leiſentrit ſein anvertrautes Amt ſehr angelegen ſeyn, that denen in die Lauſitz eindringenden Churfürſtl. Visitatoribus nach Möglichkeit Widerſtand. Indem aber Churfürſt Augustus erfahren hatte, daß Biſchof Joannes den Decanum zu Budiſſin zu ſeinen Commissario generali über die geiſtlichen Sachen in der Lauſitz gemacht, warf er nicht nur einen Haß auf den Biſchof, ſondern bewarb ſich auch bei demſelben um den Widerruf, und damit er das Amt von dem Decano wieder abnehme. Dieſes wollte zwar der Biſchof nicht gerne thun, allein den Churfürſten nicht in größere Feindſchaft wider ſich zu bringen, ſchrieb er an den Herrn Decanum folgendermaſſen:

Meine ganz willige Dienſte zuvor. Ehrwürdiger, achtbarer, freundlicher lieber Herr Dechant, beſondrer guter Freund. Eurem Suchen nach überſchicke ich 30 Gulden mit Briefes Zeigern, und wann ihr

wiederum eine Bothſchaft zu mir haben werdet, ſo wollet ihr mir eine Quittung darüber zuſchicken. Lieber Herr Dechant, ich kann euch freundlicher Meinung nicht verhalten, wie daß ich nenlicher Weil von einem ſtattlichen Churſächſiſchen Rath eurethalben harte zu Rede geſetzt bin worden mit Vorwendung, daß Ihr den Sachen in etlichen Thun allzuviel thätet, wäre derowegen gut, damit es möchte gewannt werden; dann da ſolches nicht geſchehe, möchte es wohl mir zum Schaden und Nachtheil gereichen. Dieweil ich dann gar gerne ſehe, daß Ihr in euerm Commissariat eine gutte Maaß hieltet zu verhüttung allerley Unrichtigkeit, und Beſchwerung; alß bitte ich euch gantz freundlichen. Ihr wollet eurem Erbitten nach wohlbedächtig und mit guter Beſcheidenheit mit den Religionsſachen umgehen, und euch nicht mehr aufm Hals laden, als ihr wohl ertragen oder verantworten möget. Ich habe das freundliche Vertrauen in euch geſetzt, Ihr werdet des mehreren Theils unnöthige Händel, und die euch doch zu erheben, oder zu wenden ſchwer, auch wohl unmöglich ſeyn wollen, paſſiren und fahren laſſen secundum Prophetiam Gamalielis. Ich will beſehen, ob ich irgend um den Herbſt, wills Gott, nach dem Gebirge vorrücken möge, alsdann ich bedacht, euch zu mir zu beſcheiden, und von allen Sachen nothdürftiger zu reden ſeyn werde. Datum Wurtzen Mittwochs nach Exaudi 1561.

Joannes Episcopus Misn. mppria.

Tit. Dem Ehrwürdigen, achtbaren, Herrn Magister Johann Leiſentrit, Dechanten zu Budiſſin, meinem beſonders gutem Freunde.

Nach Verleſung ſolches Briefes ſahe der Dechant Leiſentrit gar wohl daß ſolcher Geſtalten man der katholiſchen Religion in der Lauſitz gar bald würde zu Grabe läuten, wann er wider die ſächſiſchen Visitatores keine Hilfe haben ſollte, ja hiedurch ſich der Biſchof des heimlich angenommenen lutheriſchen Glaubens verdächtig machte, dannenhero berichtete Leiſentrit von dieſen allen Kaiſer Ferdinandum I. und den Päbſtlichen Nuntium Melchiorem Bilia an deſſen Hofe, bath auch anbey, es möchte durch ihre Authoritæt in der Lauſitz ein beſondrer Administrator Ecclesiasticus eingeſetzet werden, dem alle biſchöfl. Gewalt zukäme. Dieſe Vorſtellung that auch einen ſolchen Eindruck bei beiden, daß zu dieſem Amte noch dieſes Jahr (1561) durch kaiſerliche und päbſtliche Gewalt Johann Leiſentrit ernennet wurde, ja ihm der päbſtliche Nuntius ausdrücklich anbefahl: er ſolle ſolches Amt, weder des Amts Sigill, niemanden, wer der auch ſeye, ohne Vorwiſſen und Willen des päbſtlichen Stuhls abtreten unter Strafe des Bannes. — Ao. 1562. den 1. Oktober confirmirte er, Joannes von Haugwitz den vom Herrn Decano Leiſentrit in der

Digitized by Google

Budiſſiner Domkirche geſtifteten Altar S. Crucis primi ministerii, worinnen er den ſchriftlichen Verboth thate: daß dieſe Fundation von Niemanden auf einigerley Weiſe ſolle zerſtöret, oder zertrennet werden unter dem ewigen Fluche.

Da aber ſchon Ao. 1567. kundbar wurde, daß der Biſchof den katholiſchen Glauben verlaſſen, wiewohl ers noch für geheim hielte, ſo ſchrieb der päbſtliche Nuntius an den Herrn Decanum und ganze Kapitel, dafern der Decanus als jetziger Administrator Ecclesiasticus mit Tode abgienge, das Kapitel ohnſäumig einen andern wählen ſolle, wobei ihm auch das Laubaniſche Jungfrauen Kloſter committiret wird. Der Brief lautet alſo:

Melchior Bilia Comes seroni, et Glareorarum, Dei et Apostolicae sedis gratia Protonotarius, et ad invictum Principem ac D. D. Maximilianum II. Rom. Hungariae et Bohemiae regem, in Imperatorem electum SSmi in Christo Patris ac D. N. D. Pii divina providentia Papae V. et apostolicae sedis Nuntius cum potestate Legati de Latere, Devoto nobis in Christo dilecto Joanni Leisentritio, Protonotario Apostolico, et Comiti Palatino, utriusque Lusatiae Administratori Ecclesiastico, Decano et toti Capitulo Collegiatae et parochialis Ecclesiae S. Petri civitatis Budissin. superioris Lusatiae Misnensis Diœcesis salutem in Domino. Quandoque in propatulo sit, quod modernus Episcopus Misnensis a romana Catholica et universali Ecclesia desciscens, sectariis sese accommodaverit, simul et totam jurisdictionem ecclesiasticam in potestatem Illustrissimi Domini Electoris Saxoniae (qui per suos Visitatores et Superintendentes illam jam gubernat, et Augustanae Confessioni a catholica Ecclesia non approbatae omnia conformare nitatur) tradiderit, utriusque autem Lusatiae administratio ecclesiastica (quae ad Misn. Episcopatum alioquin pertinet) Tibi Decano rite gubernanda ab utraque potestate Ordinaria legitimo modo commissa sit, in qua ad decem annorum spatia te Dei adhibito adminiculo ita gesseris, ut dicti Visitatores variis modis eandem invadere, prophanare et occupare attentantes huc usque, laus Deo! frustra laborarunt. Hacque ratione haud innumerae Ecclesiae conservatae et Deo lucratae sunt, sed quia, ut ex certissimis argumentis et rationibus perfacile colligitur, timendum est, ne te Administratore et Decano aliquando juxta divinam dispositionem et voluntatem mortuo, dicta administratio prorsus deseratur, atque in eam nominati Visitatores, vel loco illorum alii confestim irrumpendi, eandemque sibi vendicandi ansam arripiant, hocque modo religionis Catholicae reliquias pessumdent, moreque

Digitized by Google

suo devastent, atque eradicent; imo etiam omnia, quae ad veram Catholicam pietatem spectant, impiae prophanationi et haereaum grassationi subjiciant. Quapropter et potissimum cum sciamus, utramque Lusatiam adhuc habere et fovere haud paucos homines tam spirituales, quam saeculares ante Baal genua nondum curvantes, sed per Christnm orantes, ut saepe dicta jurisdictionis spiritnalis gubernatio sub catholico Administratore persistere valeat, spesque sit parva futura, ut Misnensis Episcopatus ad veram Ecclesiae catholicae obedientiam recuperetur. Insuper cum videamus in tota fere Germania rerum omnium perturbationem, statuaque Ecclesiastici diminutionem, tandem etiam consideremus praefatae spiritualis administrationis, et per consequens veri cultus divini plantationem, seu conservationem adimendi, vel amittendi pericnlnm, opere pretium Ecclesiae putavimus, ut hujusmodi periculo eo tempestivins praevideremus. Officioque nostro satisfacientes et supra his per noa de opportuno remedio benigne provideri volentes, authoritate apostolica, qua in hac parte fungimnr, non solum post tuum Decane e vivis decessum, verum etiam, quando et quotiescunque necessitas postulaverit, legitimis adhibitis rationibns et solemnitatibus, maturoque praehabito consilio praelibatae Ecclesiae Budiss. totique Capitulo Catholico tenore praesentium concedimus, incorporamns et elargimur praedictum administrationis officium; hisce serio, immo sub poena excommunicationis mandantes, ut nulla mora interposita non solum dictae Administrationis spiritualis possessionem appraehendatis, sed etiam confestim ex medio numero Praelatorum, vel canonicorum virorum aliquem, unum vel duos, (juxta temporis, loci vel personarum catholicarum requisitionem) modo ad hujusmodi officinm administrationis aptus et idoneus, de religione catholica optime sentientes rite eligatis et authoritate apostolica constituatis, nulloque modo peregrinos irruere patiamini. In cura vero Monasterii Monialium admodum quidem parvi, sed quoad plantandam et conservandam Religionem catholicam Oppidulo superioris Lusatiae Lauban [1]) dicto, valde commodi, quod fuit et est Ordinis pœnitentiariae B. Mariae Magdalenae sub regula Sti Augustini, in quo egerunt, agunt, et adhuc sunt Virgines, quae juxta antiquam et approbatam consuetudinem monasticam sese pie gerentes, regulariaque instituta

1) Das Magdalenerinnen-Kloſter Lauban in der Oberlauſitz hat ſich unter den heftigen Stürmen von 300 ſeit damals verlaufenen Jahren bis auf den heutigen Tag erhalten. G.

dicti ordinis rite servantes, ejusdem etiam ordinis Praepositis superioribus, Visitatoribus, nec non Confessariis, sive sacrificulis, immo etiam Provisoribus tam in saecularibus, quam etiam spiritualibus rebus, privilegiis et juribus in Saxonia, Misnia et Thuringia quondam deputatis et constitutis ante multos jam annos una cum monasteriis de facto privatae et omnino destitutae sunt; istarum vero Monialium monasteriolum in hunc usque diem quasi orphanum, et desertum jaceat, jam ultra viginti annos haud certum, multo minus sui ordinis habens Praepositum, vel Rectorem, aut Presbyterum, qui ista una cum Virginibus legitime regeret et in debitam curam reciperet, praesertim vero (quod dolendum est) Religioni catholicae plantandae praeesset, visitaret, reformaret, ac Virgines professionem ejusdem Ordinis emittere volentes, benediceret, et consecraret, praeter Te Decanum, qui ratione officii Administrationis (ne sectariis daretur occasio illud invadendi, irrumpendi, et occupandi, atque cultum divinum extinguendi) pietatis ergo curam illius susceperis. Quare nulla alia, quam ut primo articulo exprimitur, ratione hisce Tibi, dum vivis, et post mortem tuam praedicto Capitulo Budis. eodem tenore facultatem damus, concedimus, ordinamus, et dispensamus, immo mandamus, ut illius monasterii Virginum suscipiendarum, divini cultus juxta ritum vere catholicum augendi curam habeatis, et nullis parcatis laboribus, donec omnia in tutelam et regimen receperitis, teneatis, et defendatis una cum omnibus juribus et reliquis necessariis procurandis, acquirendis, et repetendis. Nec non dictae Administrationi et Capitulo atque Ecclesiae universae debere subjecta esse, et permanere, authoritate apostolica damus potestatem, quam ipsarum Ordinis Praelati habuerant et habere potuissent: Priorissam eligendi, Virgines noviter in dictum Ordinem assumendi, ipsasque juxta ipsarum regularum exigentiam introducendi, instituendi, investiendi pro Religione catholica, et vero cultu divino ampliando, saepe tactum monasterium retinendi, in eodem omnia conservandi, recuperandi, et cum summa necessitas postulaverit, in omnibus cum plena, libera, et conjuncta facultate omnia et singula, quae ad hujusmodi regimen de jure vel consuetudine, aut alias pertinent, faciendi, dicendi, gerendi, et exercendi, authoritate apostolica eodem tenore praesentium haec, et praecedentia vobis et successoribus vestris concedimus et elargimur, donec per ipsammet sanctam Sedem apostolicam (ad cujus beneplacitum praemissa damus et concedimus) aliter provisum, statutum, et mandatum fuerit, a qua quidem poena excommunicationis nonnisi per nos aut sedem apo-

stolicam absolvi possitis non obstantibus quibuscunque Apostolicis ac in Provincialibus et synodalibus Conciliis editis, generalibus vel specialibus Constitutionibus et Ordinationibus dictorum etc. monasterii, ac ordinis fundatione et dotatione statutisque et privilegiis, etiam juramento, confirmatione Apostolica, et quavis alia firmitate roboratis. Datum Pragae in monasterio S. Agnetis nono Calend. Junii anno a nativitate Domini millesimo, quingentesimo sexagesimo septimo. Pontificatus praefati Sanctissimi Domini nostri Domini Pii V. anno quinto.

Melchior Bilia Nuntius Apstcus mppria.

Item ein Brief des Nuntius auf Pergament und mit anhängenden Sigil, der alſo lautet:

Melchior Bilia Dei et Apostolicae sedis gratia etc. dilecto nobis in Christo Joanni Leisentritio, S. Theologiae Doctori, Protonotario Apostolico, Comiti palatino, Sanctissimi Domini nostri Papae Capellano ac Episcopatus Misnensis per superiorem et inferiorem Lusatiam Administratori et Commissario generali, nec non Budissinensis Ecclesiae Decano et Canonico Olomucensi, salutem in Domino. Cum non sine animi dolore a fide dignis intellexerimus statum Religionis catholicae Romanae ecclesiae, in dies deteriorari, officio nostro deesse haud potuimus, quin in rebus statum religionis concernentibus currenti calcar adderemus. Ideo authoritate Apostolica, qua fungimur in hac parte, Tibi in virtute sanctae Obedientiae et sub excommunicationis poena districte praecipimus et mandamus, ut Spiritualia dicti Episcopatus Misn. diligenter, et quantum in Te est, ut hactenus administrasti, et exercuisti, administres, et exerceas, donec et quousque a nobis vel superiore nostro aliud habueris in mandatis, alioquin ad dictae excommunicationis sententiae declarationem, et alias graviores poenas arbitrio nostro imponendas procedemus, non obstantibus in contrarium facientibus quibuscunque. Datae Viennae Austriae, quarto Nonas Junii anno a nativitate Domini millesimo quinquagesimo sexagesimo septimo, Pontificatus S. Domini nostri Dom. Pii V. anno secundo.

Melchior Bilia mppria.

Obgleich ſolcher geſtalten dem Biſchof Joanni die geiſtliche Jurisdiction in der Lauſitz war entzogen, und dem Budiſſiner Kapitel und Leiſentrit gegeben worden, ſo blieb der Biſchof dennoch beſagtem Kapitel ganz geneigt, da er mit ſelben noch immer freundlich correspondirte.

Den 8. April 1576. ſchrieb er an daſſelbe, damit es ihm die 150 Rthlr. welche er demſelben dargeliehen hatte, wiederum zurücke gebe, ſintemahlen ſich aber das Kapitel mit der zu gebenden Türken Steuer entſchuldigte, ſo erboth ſich der Biſchof durch ein Schreiben de dato Wurtzen den 14. Oktober 1576. dem Kapitel noch 500 Rthlr. und noch ein mehreres, dafern ers zu thun im Stande ſeyn würde, darzuleihen gegen Zinſen und genugſame Verſicherung.

Ao. 1579. den 25. July ſchrieb Kaiſer Rudolph II. an Leisentrit alſo:

Würdiger, andächtiger, lieber, getreuer. Wir haben aus deinem gehorſamen Bericht die Beſchwer gnädigſt angehört und vernommen, was für Unordnungen in dem Kirchenregiment und geiſtlichen Disciplin, deren Jurisdiction und Administration dir von uns in beiden Marggrafthümern der Lauſitz anvertrauet iſt, daſſelbſt in der Niederlauſitz einreiſſen wollen. Was wir nun darauf den Wohlgebornen unſerm Rath und Landvogt daſſelbſten Jarislauo von Kollowrat auf Petersburg, ſowohl auch dem geſtrengen unſerm lieben getreuen Esaiae von Minkwitz auf Uckro unſerm Hauptmanne allda gnädigſt auferlegen, ſolches wirſt du aus innliegender Abſchrift gehorſamlich vernehmen; laſſen uns aber gleichwohl deine Sorgſältigkeit und Fleiß in allen Gnaden wohlgefallen. Und befehlen wir dir derwegen gnädiglich: du wolleſt dir hinfür baß, wie bisher geſchehen, die Verwaltung der Geiſtlichkeit, und deroſelben angehörige Kirchen-Sachen mit embſigen Fleiß angelegen ſeyn laſſen, und nicht geſtatten, daß einige Neuerung, wie du es jetzt geklagt haſt, darinnen fürgenommen noch verſtattet werde. Wurde aber dießfalls weiter durch jemanden was attentirt, oder dir an deiner Administration einiger Eintrag oder Verhinderung zugefügt werden wollen, (welches wir uns gnädigſt nicht verſehen) ſo wirſt du ſolches jederzeit unſäumig an uns bringen, und darauf unſers gnädigſten Beſcheids und Resolution in gehorſamb gewärtig ſeyn. Gegeben auf unſern königl. Schloß Prag den 25. July 1579.

Rudolph II. mppria.

Ao. 1581. in festo Corporis Christi ſchickte der Churfürſt ſeine Commissarios an den Biſchof Joannem mit völliger Vollmacht und ernſtlichen Befehl, der Biſchof ſolle alle ſeine Güter und Einkünfte an ihn abtreten. Wiewohl der Biſchof in ſolchen Handel ſich nicht gern einlaſſen wollte, ſondern allerley wichtige Urſachen vorwandte, daß es nicht wohl angehen werde ſolchen Churfürſtl. Begehren hierinfalls Genüge zu leiſten, ſo wurde er doch aus Anſehn des gewaltigen Ernſtes dahin

34 *

bewogen, daß er ſich einen kurzen Aufſchub zur Uiberlegung dieſer Sachen halber ausbath. Dieſerwegen berufte er alle Canonicos des Meißniſchen Domſtiftes (dieſe aber waren ſchon alle lutheriſch) berathſchlagte ſich mit denenſelben, was zu thun ſey, eröffnete gegen ihnen ſeine Meinung und Willen, daß er ſein Bisthum ihnen übergeben wolle. Selbe aber wollten es nicht übernehmen aus Furcht gegen den Churfürſten, ſondern bathen ihn, er möchte es lieber an des Churfürſten Sohn Christianum abtreten, und ſolchen zum Biſchof in Meiſſen ernennen. Da nun hievon das Budiſſiner Domſtift ſchleunige Nachricht erhalten hatte, ſchrieb es an den Biſchof folgendermaßen:

Hochwürdiger durchlauchtigſter Fürſt und Herr etc. Euer Fürſtliche Durchlaucht entbitten wir unſer Gebet mit allen willigen Dienſten, und haben deroſelben aus höchſten Mitleiden, und vertreulich zu wiſſen thun wollen, welcher geſtalten aus gemeiner Sage des Volks zu unſern Ohren gekommen, daß Euer Fürſtl. Durchlaucht wo nicht das ganze, jedoch den merklichſten Theil Ihres Bisthums Meiſſen an den Churfürſten zu Sachſen werden abtreten müſſen. Dafern nun die Sache alſo, wie man erzählt, ſich verhielte, würde dieſes Unglück uns wahrlich, als Chriſten gebührt, ſehr ſchmerzlich fallen. Dahero, woſern dieſes kein groß Bedenken nöthig hat, ſondern uns ſicher zugeſchrieben kann werden, bitten wir heftiglich: damit Ew. Fürſtl. Durchlaucht von dieſer Sache durch ein Schreiben mit dieſen ſolcher wegen von uns abgeſandten Bothen uns benachrichtigen belieben möchten, und wir von dem allerhöchſten Gott deſſen Gnade und Güte, auch neuen und geſünderen Sinn, und Sentenz mit unſern unabläſſigen eifrigen Gebet erbitten könnten, wie dann der ſchuldigſte und chriſtliche Fleiß in uns nicht ermangeln ſoll. Wir hoffen daher Ew. Fürſtl. Gnaden werden aus gewöhnlicher guter Neigung gegen uns ein ſolches unſer Bitten uns nicht abſchlagen, weder Ihr gütiges Gemüthe gegen uns vor itzo ändern, deſſen Gedächtniß wegen der vielen Wohlthaten keine Vergeſſenheit in uns wird tilgen können. Gegeben in Eil zu Budiſſin den 30. Mai 1581.

Ew. Fürſtl. Durchlaucht

bereitwillige Diener
Decanus, Senior und ganze
Kapitel der Collegiat und Pfarrkirche zu Budiſſin.

Darauf gab ihnen der Biſchof nachſtehende Antwort:

Von Gottes Gnaden Joannes Biſchof zu Meiſſen und Probſt zu Naumburg ſeinen Gruß.

Ehrwürdiger, edler, lieber andächtiger, an eben den Abend für dieſen gegebenen Brief haben wir deinen ſowohl als des ehrwürdigen Kapitels unſrer Budiſſiner Kirche durch gegenwärtigen Uiberbringer erhalten, und wir wären nach Ableſung dererſelben Briefe nicht ſchwer geweſen, auch auf euer inſtändiges Bitten ſchriftlich zu berichtigen, dafern es hätte füglich geſchehen können. Weil aber vieles dem Papir anzuvertrauen nicht rathſam zu ſeyn ſcheinet, ſo haben wir für gut erachtet, dich zu unſern getreuen Amtmann in Belgern, Chriſtoph von Haugwitz, nach Potzka [1]) (wo er ſich jetzt aufhält) zu verweiſen, von dieſem, wann ihr werdet zuſammen kommen, wirſt du alles, wovon eure Briefe zu wiſſen verlangen, weitläufig und ſo viel als nöthig ſeyn wird, erhalten, welchen Unterricht du alsdann beſagtem Capitulo mittheilen wirſt, doch mit dieſem Beding, damit ihr auf eine Zeit lang die Sache niemanden mehr eröffnen wollet. Welches ich euch nicht habe verbergen wollen, als denen, welchen ich will gütig und günſtig ſeyn.

P. S. Wir verlangen auch, damit du beiliegenden unſern Brief Chriſtoph von Haugwitzen zuſenden dich bemüheſt, welches dir zum Nutzen gereichen wird, wie in dem Briefe ſtehet. Datum Wurtzen den 2. Juny 1581.

Joannes Episc. Misn. mppria.

Bald darauf ſchrieb der Biſchof an Herrn Decanum Leiſentritt folgender Geſtalt:

Ehrwürdiger, Edler, lieber Andächtiger, auf jenen deinen Brief, deſſen wir im vorigen unſern Briefe an dich haben Meldung gethan, iſt abermahlen ein anderer vom 19. Tage dieſes Monats nachgekommen, darinnen wir deinen beſondern, auch der deinigen, und benachbarten für mich angenommene Sorgfalt, und in dieſem unſern Stande gegen uns tragende Mitleiden nicht ſowohl erſehen, als auch aus dem vorigen Briefe, darinnen Ihr mein Schickſal höchſten zu betrauern ſcheinet, die Lieb gegen mir erfahren, für welche wir dir, und einen jeden beſonderlichen, und wie billig, höchſten Dank abſtatten. Obſchon wir nichts mehr wünſchen, als daß unſerer Sachen Zuſtand dir am beſten bekannt wäre, ſo iſt doch, wie du ſelbſten bekenneſt, nicht rathſam weder ſicher

1) Potzka liegt an der Lauſitzer Gränze, 1 Stunde von Biſchofswerda, 2 Meilen von Budiſſin.

Belgern liegt eine Meile von Torgau an der Elbe.

davon etwas zu ſchreiben; ſo viel aber an uns ſeyn wird, werden wir Gelegenheit ſuchen, bequem zuſammen zu kommen, da du mit Gottes Hilfe von uns unterſchiedenes vernehmen wirſt, und ſo klar, daß du ein mehreres nicht wirſt verlangen dürfen. Von der Uibergabe aber unſers Bisthums obſchon vieles Gerede unter dem Pöbel gehet, iſt es doch dem meiſten Theil der Menſchen noch unbewußt, zu was Ziel und Ende dieſe unſere Sachen gerichtet ſeyn, welche gewißlich, wie ſchwer ſie ſeyn, alſo haben wir ſie auch mit vorhergehenden Berathſchlagungen aufs genaueſte unterſucht. Wir ſeyn aber der gänzlichen Zuverſicht zu Gott, dieſe Sachen werden nach deſſen gütigſten Vorſichtigkeit mit glücklichern, als jemand vermeinet hätte, Ausgange beſchloſſen werden; wie wir dann nicht zweifeln, es werde der allmächtige Gott uns ſo viel laſſen, und auch nachgehends hinzugeben, als wie viel dir, und andern ehrlichen Männern, wie bishero geſchehen, zu helfen genug ſeyn wird. Und zwar was immer für ein Glücke uns aus Zugebung des barmherzigen Gottes, begleiten wird, verſprechen wir euch doch gütigſt, daß wir ſo gegen dir, als gegen andere Freunde gnädigſt geneigt verbleiben, und in dieſer freundſchaftlichen Treue ſterben werden. Datum Wurtzen den 12. Juny 1581.

Joannes Ep. Misn. mppria.

Abermahls ſchrieb ihm der Biſchof alſo:

Von Gottes Gnaden Joannes Biſchof zu Meiſſen, und Probſt zu Naumburg.

Ehrwürdiger, fürtrefflicher, lieber andächtiger, wir zweifeln nicht, dir ſeye ſchon genugſam aus allgemeiner Rede des Volkes, als auch aus Erzählung unſers Hauptmanns in Belgern, unſers lieben getreuen Chriſtoph von Haugwitz auf Potzkau bekannt, und vollkommen wiſſend, was für augenſcheinliche Urſachen uns haben angetrieben, daß wir denen auch ehrwürdigen, edlen und gelahrten Herrn, unſern lieben andächtigen Mitbrüdern dem Seniori und Capitulo unſrer Meißniſchen Kathedralkirche das bishero uns anvertraute, und nach Kräften, die Gott der Allmächtige verliehen, ohngefähr in die 26 Jahr von uns verwaltete Biſthum anjetzo freywillig resigniren und abtreten werden, und von Hand zu Hand aushändigen, welches der allmächtige Gott mit ſeiner Barmherzigkeit beglücken wolle. Indem aber du vielleicht dich eben noch mit uns gut wirſt zu entſinnen wiſſen, mit was für einem Bündniſſe und Bedingniſſe wir dich für 21 Jahren zum Commissario generali beſagten unſers Biſtthums in beiden Marggrafthümern Ober- und Niederlauſitz, auch unter was für Beſoldung beſtellet haben, welche bis dato allezeit von ſelber Zeit dir jährlich in gebührenden Terminen iſt gezahlet worden, Und weil du auch

aus deinen beiwohnenden Verſtande ſelbſten gar leicht erachten kannſt, es ſeye weder der Gerechtigkeit, weder dem Verſtande gemäß, damit wir nach geſchehener Resignation weiterhin diejenigen Oerter beſtellen, und wegen beſagten deines Amts fernere Unkoſten, und Beſoldungen ausſpenden ſollten. Dahero ſagen wir dir ernſtlichen für den Fleiß, Sorgfalt, Mühe und Arbeit, die du bei dieſem Amt angewandt, gütigſten Dank, nicht zweifelnde, daß, obſchon du von uns deiner Mühſamkeit gebührende Belohnung nicht erhalten haſt, dir gleichwohlen der barmherzigſte Gott ſolche häuffig beilegen werde. Hernach aber wiederuffen wir die vorgemeldete und von uns jährlich gegebene Beſoldung auf den inſtehenden Tag Bartholomaei als gewöhnlichen Zahlungstermin, und thun alles gleichſam tilgen, güttig verlangende, damit du ſolches nicht zum üblen deuten, ſondern der entſproſſenen Dingen Veränderung zuſchreiben wolleſt, und dir gänzlichen einbilden, dafern dieſe Enderung nicht fürgefallen wäre, wurde auch dieſer Wiederuff oder wieder Abnehmung des Amtes niemalen erfolgt ſeyn. Und beinebenſt haben wir vorgemelten unſern Hauptmanne zu Belgern Christoph von Haugwitz anbefohlen, damit er die Beſoldung auf inſtehenden Michaelis Tag dir (dafern du vermeinſt ſo lang warten zu können, ſo wir hiermit gütlich verlangen) oder dafern dieſe kurze Verweilung oder Aufſchub von dir nicht mag erbethen werden, er dir ſolches Geld an beſagten Termin Bartholomaei gegen ſchriftliche Quittirung, auszahle, dir zu gefallen. Welches wir dir auf beiderſeits unſerer erheiſchenden Nothdurft zu größern Unterricht nicht bergen wollen, als die wir dir wohlgünſtig und geneigt ſeyn [1]). Datum Wurtzen den Sontag nach Joannis Baptistae anno 1581.

Joannes Ep. Misn. mppria.

Weil aber bei angehender Veränderung des Meißniſchen Biſthums auch in der Domkirche zu Budiſſin die Bürger allerley Neuigkeiten vorzunehmen begunnten, und dieſerwegen Herr Leiſentrit [2]) ſamt dem Kapitel

1) Dieſer Brief zeigt an, es müſſe der Biſchof entweder nicht gewußt haben, daß ihm die Jurisdiction über die Lauſitz ſchon ſeye benommen, und Herr Leiſentrit gegeben worden, oder er müſſe ſich alſo verſtellet haben, als wüßte ers nicht.

2) Dieſem Manne iſt es vorzugsweiſe zu danken, daß die Collegiatkirche ad S. Petrum zu Budiſſin (geſtiftet von Biſchof Bruno II. von Meißen 8 Cal. Jul. 1221), das Capitel (das Einzige, meines Wiſſens, in ganz Deutſchland, in welchem ſich die canoniſche, d. i. gemeinſchaftliche Lebensweiſe bis auf den heutigen Tag erhalten hat); die dazu gehörigen Gemeinden und ſelbſt das an die Lauſitz gränzende Niederland Böhmens dem katholiſchen Glauben erhalten wurde. Welchen Angriffen von Seite des Proteſtantismus das Budiſſiner Collegiatſtift ausgeſetzt war, mag am Anſchaulichſten heute noch Jedermann daraus entnehmen, daß von der

an den damaligen Kaiſer Rudolph geſchrieben hatte, antwortete dieſer Kaiſer ihm d. d. Prag 22. Septb. 1581. in folgendem Briefe (vide Tit. Capitul. de anno 1581). Am 13. Dezember 1581. beſtätigte Kaiſer Rudolph Leisentritium nicht nur aufs neue zum biſchöfl. Administrator in der Ober- und Niederlauſitz, ſondern befahl zugleich allen Amtsleuten denſelben zu ſchützen. Das Patent lautete alſo:

Wir Rudolph II. etc. entbieten allen und jeden unſern Unterthanen, geiſt- und weltlichen, was hohen oder niedrigen Würde, Standes, Amtes, oder Weſens, die in beiden unſern Marggrafthümern Ober- und Nieder-Lauſitz wohnen, oder ſaßhaft ſeyn, unſre kaiſerl. Gnade und alles Guts. Lieben getreuen, wir machen uns gnädigſt keine Zweifel, euch ſey gehorſamſt bewußt: nach maßen noch weiland unſer geliebter Herr und Anherr Kaiſer Ferdinandus ſowohl, als hernach Kaiſer Maximilianus II. unſer geliebteſter Herr und Vatter, beider höchſt löblichſter ſeligſter Gedächtniß, und dann auch letzlichen, nicht weniger wir verruckten 77. Jahrs den würdigen unſern lieben getreuen Johann Leiſentrit, Dechant zu Budiſſin aus ſondern bewegenden und genugſamen Urſachen in beiden unſern Marggrafthümern Ober- und Niederlauſitz zu einen Administrator in allen und jedlichen geiſtlichen Sachen genommen, ihn darinn beſtättiget, und dießfalls ihm nothwendigen Befehl, welcher maßen Er in fürfallenden Sachen vorgehen ſolle, gethan. Sowohl bei eben unſern Landesvögten und Hauptleuten daſſelbſt auferleget haben, Ihm hierinnen gebührlichen Schutz zu halten, auch gar nicht zu verſtatten, daß demſelben zuwider von Jemanden, wer der auch ſey, das wenigſte fürgenommen, oder attentirt, ſondern demſelben gebührlichen, auch zeitlichen vorkommen, und entgegen gangen, auch alſo alles dasjenige, ſo dergleichen fürfallen möchte, abgeſchafft werde. Demnach aber doch wir gehorſamb berichtet worden, wie demſelben zu entgegen ſeithero allerley fürgelauffen ſeyn ſoll, wir aber in Gnaden entſchloſſen ſeyn, ſolches keineswegs nachzuſehen, ſondern vielmehr angeregten Leisentrit bei der Ihm demandirten und auferlegten Administration gnädigſt zu ſchützen, und handzuhaben,

---

Collegiatkirche dem Capitel nur der Chor geblieben, während Thurm und Schiff derſelben bis auf den heutigen Tag von den Proteſtanten occupirt iſt. Nur die felſenfeſte katholiſche Geſinnung Leiſentritt's, die ihn mit Heldenmuth ſtreiten machte, hat das Stift vom Untergange gerettet. Als die Lutheraner das Domſtift ſtürmten und plünderten, barg ſich Leiſentritt mit den Schlüſſeln der Schatzkammer und des Archivs drei Tage in der Feuereſſe (zum Andenken deſſen ſchaut noch heute ein ſteinerner Kopf zur ſelben heraus), bis die größte Gefahr vorüber war. Dieſer Mann verdient eine Monographie, zu welcher das Archiv des Budiſſiner Collegiatſtifts eben ſo intereſſantes als reiches Material enthält. G.

auch beyzubehalten. Derowegen ſo haben wir Ihm Leisentrit an jetzo abermahlen und entlichen auferlegt, daß er in derſelben Ihm demandirten geiſtlichen Administration mit ſondern emſigen Fleiße verfahren, über den geiſtlichen Stiftern, Klöſtern und Pfarren, auch der katholiſchen Religion treulich halten, dieſelbe nach aller ſeiner Möglichkeit befördern helfen, angeregten Stiftern auch nothwendigen Beiſtand leiſten, und dawider einige Secten einreißen, Veränderungen fürnehmen, noch auch den geiſtlichen Stiftern, als unſern Kammerguth, das wenigſte entziehen, oder ihnen was widerwärtiges und nachtheiliges zufügen laſſen; ſondern vielmehr zu Verhüthung deſſelben alle gute ſorgfältige Aufachtung geben, und daſſelbe entweder für ſich ſelbſt, auch mit und neben unſern Landesvögten und Hauptleuten zeitlich vorkommen. Wo aber je ihrer Anordnungen nicht gehorſamet werden wollte, daß ſie ſolches alsdann uns zu gebührlichen Einſehn berichten ſollen. Welchem nach unſer endlicher und ernſtlicher Befehl iſt: daß alle und jede unſere Unterthanen, ſonders aber die geiſtlichen bei den Stiftern ſowohl, als die Pfarrer in beiden unſern Marggrafthümern O. und N. Lauſitz in fürfallenden Sachen allein angeregten Leisentrit für ihren ordentlichen von uns deputirten Administrator erkennen, auch zu Ihme Zuflucht haben, und ſich hiervon durchaus nicht abwenden laſſen, auch ihme ſonſten in ſeiner Administration einigen Eintrag thun, ſondern vielmehr Ihme allen ſchuldigen Gehorſam leiſten, und ſich dießfalls der Gebühr erzeigen, als lieb einen jeden ſey unſre ſchwere Strafe und Ungnade zu vermeiden. Das meinen wir ernſtlich mit Urkund dieſes Briefes. Beſiegelt mit unſern aufgedruckten Inſiegel. Gegeben auf unſern königl. Schloß Prag den 13. December 1581.

L. S. Rudolph II. mppria.

Mittlerweile hatten ſich Meißner Canonici mit dem Biſchof dahin verſtanden, daß ſie die Resignation von ihm annahmen, weil das ganze Bisthum den Churfürſten in Schutz ſollte gegeben werden, mithin gieng die solemne Resignation den 20. Oktober 1581. für ſich, wovon die Acta publica alſo lauten:

In nomine Domini amen.

Anno a nativitate ejusdem 1581. indictione X. regnante serenissimo et invictissimo Principe et Domino Domino Rudolpho ejus nominis II. Rom. Imperatore Augusto sub Caesariae Majestatis ipsius regimine Imperatorio anno quinto die mensis Octobris XX. hic in arcis Wurzensis Bibliotheca, quae ad aream arcis spectat, in Reverendorum non generis solum Nobilitate, verum etiam sapientia, eruditione, plurimarumque virtutum praestantia Ornatissimorum viro-

rum ac Dominorum, Domini Senioris, totiusque Cathedralis Ecclesiae Misn. Capituli, et mei Notarii publici, testiumque infra scriptorum ad hoc specialiter vocatorum, et rogatorum praesentia personaliter constitutus est Reverendissimus in Christo Princeps et Dominus, Dominus Joannes IX. Episcopus Misn. Dominus meus clementissimus, tenens et habens in manibus suis chartam seu schedam, in qua mens et voluntas suae Celsitudinis erat conscripta. Cumque illam praedictis Dominis Capitularibus clara atque intelligibili voce prolegisset, eam postea statim mihi praememorato Notario cum speciali mandato, cujus infra mentio fiet, in manus meas tradidit:

Tenor resignationis.

In nomine Sanctissimae et individuae Trinitatis, amen. Nos Joannes Dei gratia Episcopus Misn. vobis Nobilitate generis, sapientia, eruditione ac virtute praestantibus viris, ac Dominis, Domino Seniori, totiusque Ecclesiae nostrae Cathedralis Misn. Capitulo, Confratribus nostris dilectis primum a Deo optimo maximo salutem precamur et felicitatem; deinde clementer significamus: nos non dubitare quin vobis omnibus et singulis constet, quod Episcopatum Misn. (Deo pro sua providentia sic volente et disponente) ultra annos sex et viginti administraverimus. Etsi etiam gubernationem illam nostram talem fuisse, quae omni prorsus repraehensione caruerit, minime gloriamur, tamen eam sedulitatem, atque diligentiam in illa recte pieque Instituenda a nobis adhibitam fuisse, ut et ipsi Deo, omnium actionum nostrarum inspectori oculatissimo, et insuper hominibus, iis praesertim, qui sanioribus judiciis sunt praediti, nec pro usitato perversi mundi more, etiam quae optime acta gestaque sunt, dente canino arrodere sunt assueti, illam probare possimus, conscientia nostra locuples est testis. Animus quidem nobis fuit in hac quasi palestra ad extremum usque vitae spiritum perseverandi, Deoque in ea, qua nos pro divina sua sapientia et bonitate collocavit, statione inserviendi, sed permultae, eaeque gravissimae causae, quas hoc loco recensere nimis longum, et taediosum quoque foret, nos impulerunt, ut post longam consultationem et cum amicis habitam deliberationem hac provincia in nomine Dei nos abdicare, et quod reliquum vitae spatium supererit, illud absque strepitu, et in bona, quod dicitur, pace, ita tamen, ne earum rerum, quae ad cultum divinum pertinent, obliviscamur, transigere decrevimus. Quod igitur felix ac faustum Ecclesiaeque Misnensi et vobis omnibus salutare sit, nos Joannes, Dei gratia Episcopus Misn. ante dictus vobis Reverendis Dominis Capitularibus ejusdem Ecclesiae Cathedralis Misn. Confratri-

bus, et amicis quoque charissimis post remissum et relaxatum juramentum Ecclesiae a nobis sub initium Administrationis nostrae praestitum, totius ejus gubernationem, quemadmodum illa a Praedecessoribus nostris, nunc in Christo feliciter requiescentibus, ante annos, ut supra monuimus, viginti sex nostrae demandata et concreta est fidei (iis tamen fundis, quos de vestro assensu, et voluntate ad vitae sustentationem necessariam, donec illam nobis prorogaverit omnipotens, reservavimus, exceptis) non vi, dolo, astu, fraude, nec sinistra aliqua machinatione circumventi, sed ex certa nostra scientia et spontanea et libera voluntate, modo, et forma, quibus possumus et debemus, coram praesenti hoc Notario, et testibus septem fide dignis ad hunc solemnem et publicum actum specialiter vocatis et requisitis, ad manus vestras, ut penes quos ex antiqua et hactenus introducta et constanter observata consuetudine, aliam idoneam, satisque qualificatam personam in nostrum locum vel eligendi vel substituendi jus atque potestas pertinet, resignamus, ejusque juribus omnibus et singulis, quae huc usque ad nos spectarunt, vel in posterum, quacunque id ratione vel modo spectare ad nos possent, in forma juris optima renunciamus, vobisque bona fide, et juramenti quoque loco promittimus, nos hanc spontaneam et liberam resignationem nullo unquam tempore revocare velle, ita tamen et non aliter, ut pro recepta a nobis stipulatione Illustrissimo Principi ac Domino Domino Augusto Electori Saxoniae, Domino Domino Clementissimo, gubernatio ejus ad certos annos in commendam detur; qui huic muneri ad Dei potissimum gloriam, et ad subditorum quoque salutem et commodum, ut longo tempore praesit, faxit idem ille, in cujus nomine resignatio et renunciatio quoque haec a nobis jam facta est, Deus nempe Pater cum filio suo unigenito, spirituque sancto, benedictus in saecula saeculorum! Hujus etiam protectioni divinae Vos omnes et singulos, consilia item vestra, atque adeo res et actiones vestras omnes commendamus, vobisque ut Confratribus et amicis nostris charissimis omnia humanitatis et verae benevolentiae officia ultro pollicemur, et promittimus. dixi.

Postquam quidem recitationem eorum, quae in supra dicta charta erant comprehensa, et in hoc publico scripto, ut patet, ex speciali mandato de verbo ad verbum fideliter sunt repetita, Reverendi Domini de Capitulo Episcopatus Misnen. resignationem nominatam et renunciationem quoque omnium et singulorum jurium ipsius (exceptis tamen excipiendis) sic ut praefertur, administrandam duxerunt, et statim re quoque ipsa admiserunt, saepe nominato

Reverendissimo Domiuo Episcopo pro suo et erga Ecclesiam et rem publicam qnoque, quem multis in rebus experti esseut, amore et studio singulari, proque multiplicibus in se omnes et singulos privatim collocatis beneficiis, revereuter gratias agentes, seque illins benignitati in posternm quoque commeudantes. Atque haec omnia et singula acta sunt anno, indictione, die, mense, hora et loco, qnibus snpra in praesentia Nobilium et Doctissimorum virorum: Christophori de Haugwitz in Potzkau, Capitanei Belgerani, Joannis Spigelii de Pristebellis, Capitanei Wurzensis. Magistri Georgii Rcuschii, Patris, Cancellarii, Henrici de Ekersberg Marschalli, Magistri Georgii Runzleri Canonici Wurzensis, et Erhardi et Christophori de Haugwitz ministrornm aulicorum, testinm ad hoc specialiter rogatorum. Quibus quidem omnibns, sic ut praemittitur, ordine debito, nulloque externo actu iuterveniente, actis, mihi Notario uno ore mandarunt, tam saepius Reverendissimus D. Episcopus, quam ejns quoque Revereudi Domini Capitulares, ut quae hac die, et hora, et in loco quoque praefato coram nobis omnibus acta, lectaque essent, diligenter consignarem, et ad perpetuam quoque rei memoriam in publicam formam redigerem, quod quidem pro officii mei debito illis denegare nec potui, uec volui. Ego itaque M. Joannes Reuschius F. patria Misuensis et Misnensis quoque Diœcesis pnblicns S. imperii authoritate Notarius, quoniam liberae, voluntariae et spontaueae resignationi et renuuciationi, earnmque admissioni, qnarum supra mentio facta est, nna cnm supra memoratis testibus praesens iuterfui, atque haec omnia sic, ut recitatum est, fieri vidi, et audivi, ideo ea in hanc publicam formam redegi, et super his omnibus praeseus hoc publicum iustrumeutum confeci, illud mann mea propria conscripsi, et nomiue, cognomine, et sigillo qnoqne meo solito corroboravi, ad haec omnia specialiter rogatus et requisitus.

Es behielt ſich aber der Biſchof zu ſeinen Unterhalt vor Sornzig, Alt- und Neu-Mügeln, und das Schloß Rugethal zur Wohnung, und trat ſodann allererſt zu der lutheriſchen Religion öffentlich nicht nur allein über, ſondern heurathete auch im 58. Jahre ſeines Alters Christophori von Haugwitz auf Potzkau, Hauptmanns zu Belgern eheleibliche Tochter mit Namen Agnes, die nicht nur ſeine nahe Blutsfreundin, ſondern auch ſeine Pathe war, indem er ſie Ao. 1560. im Jänner aus der Taufe gehoben. Die Hochzeit ward gehalten zu Dresden in festo Corporis Christi 1582. wobey erſchienen ſeyn des Churfürſten Geſandte und Ministri, die Capitulares von denen Dom-Stiftern Magdeburg, Meiſſen, Merſeburg, Naumburg und Wurtzen. Es ſoll der Bräutigamb dabey

brav geſoffen, geſpielt und getanzt haben. Nach vollendeter Hochzeit iſt er mit ſeiner Liebſten nach ſeinem Wohnſchloſſe Rugethal gefahren. Zum Heurathsgute gab er dieſer Agnes 50,000 Rthlr. und nebſt dieſen jährlich 300 Rthlr. zum Schmuck und Kleidung. Er ſoll kurz vor Abtretung ſeines Biſthums die Monſtranzen, Kelche, Rauchfäſſer zum Trinkgeſchirr haben verarbeiten laſſen, die biſchöfl. Ringe ſeiner Vorfahren, auch die guldene Kette des heiligen Meißniſchen Biſchofs Benno unter ſeine guten Freunde ausgetheilt haben, die Perlen und koſtbaren Steine von denen biſchöfl. Mützen genommen, und ſolche in die Hochzeit-Kränze, und Ringe verſetzen laſſen, womit er die anweſenden Jungfern beſchanket. Mit dieſer Agnes hat er 13 Jahr gelebt, aber keine Kinder mit ihr erzeuget. Er ſtarb endlich zu Rugethal auf ſeinem Schloſſe, und ward in der Kirche zu Neu-Mügeln vor dem Hochaltar begraben, wo ſein Leichenſtein folgende kurze Inscription enthält:

> Der Hochwürdige, Edle geſtrenge Herr Herr Johann von Haugwitz auf Rugenthal, Thum Probſt zu Naumburg, iſt in Gott verſchieden den 26. Maji 1595. ſeines Alters 71 Jahr 8 Monate, 13 Tage, deme Gott gnade.

Bei deſſen Tode hat ſich dieſer ſeltſame Casus zugetragen:

Es war der Tag, an welchem der Biſchof geſtorben, ein recht heller und ſehr lieblicher Maytag, um die Zeit aber, da er angefangen mit dem Tode zu ringen, hat ſich zu Mügeln ein ſo gewaltiger Sturmwind erhoben, daß man in Sorgen ſtunde, alle Häuſer würden von demſelben umgeriſſen werden, er that aber weiter keinen Schaden, außer daß er das am dortigen Rathhauſe mit eiſernen Klammern feſt angemachte ſteinerne Wappen dieſes Biſchofs mit großer Gewalt abriß, auf den Boden warf und zerſchmetterte, und ſogleich als dieſes geſchehen, ward die Luft wieder ſtille, der Himmel heiter und klar, wie zuvor. Durch ein ordentlich Teſtament vermachte er ſeiner leiblichen Schweſter 32,000 Fr. und verſicherte ſie darüber mit dem Gute Roth-Naußlitz in der Lauſitz zwiſchen Budiſſin und Biſchofswerda an der Dresdner Straſſe gelegen, alles übrige blieb ſeiner Agnes, welche nachgehends Ao. 1599. ſich an Georgium von Wehſen auf Bürkersdorf, Churſächſiſchen Rath, Oberſteuereinnehmer und Hauptmann der Aemter Stolpen und Radeberg verheurathete, und vier Töchter mit demſelben erzeugte. Sie ſtarb endlich auch zu Dresden den 2. November 1631. im 70. Jahre ihres Alters, ihr wurde zu Dresden in der Frauenkirche eine Grabſchrift geſetzt wie folget:

D. O. M. S.

Agnes Haugwiciana vidua
Natalibus qua patrem, qua matrem
antiquissimis nobilissimis
ex domo Potzkaviensi orta,
ob pietatem, mores et formam
incomparabilis sui saeculi fœmina
primis nuptiis
Joanni ab Haugwitz Episcopo quondam Misnensi
per annos XIII. sine prole tamen
secundis votis
Joanni Georgio a Wehsen per XXXII. copulata
et quatuor filiarum facta parens
Obiit 4 Non. Novemb. anno MDCXXXI. aetatis suae exemplo rarissimo LXX. anno hebd. X. vivit parte sui coelo meliore superstes. Generi, filiaeque ex pio gratoque affectu merentes poni curarunt.

Ginzel.

Literariſcher Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp**'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig ſo wie **alle** Erſcheinungen der neueſten Litteratur.

Im Verlage des Unterzeichneten iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber

kanoniſches Gerichtsverfahren gegen Kleriker.

Ein rechtsgeſchichtlicher Verſuch zur Löſung der praktiſchen Frage der Gegenwart

von

Wilhelm Molitor,

Domvicar und geiſtlichem Rathe zu Speyer.

284 SS. gr. 8. elegant geheftet 2 fl. 42 kr. rh., 2 fl. 42 kr. C.M. oder 1 Rthlr. 18 Sgr.

„Die Frage nach der Art und Weiſe der Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit iſt in der Gegenwart“ — wie der Verfaſſer in der Einleitung ſagt — „wieder eine praktiſche geworden, deren Löſung zu den dringenden zu gehören ſcheint.“ Dieſe auf dem hiſtoriſchen Wege anzubahnen, iſt die Aufgabe, welche ſich vorliegende Schrift geſetzt hat. Sie tritt dadurch in die nächſte Beziehung zu der neuen Lebensentfaltung in der Kirche, welcher es ergeht „wie dem Kranken, der aus einer langen Betäubung erwacht, oder dem Gefangenen, der ſeine Glieder von den läſtigen Banden frei fühlt, und die Hoffnung hat, auch bald die Kerkerthüre ſich öffnen zu ſehen, und die volle Freiheit zu erhalten. Der geheimnißvolle Leib des Herrn auf dieſer Erde fühlt eben ein neues, verjüngtes Leben in ſeinen Gliedern ſich regen, und alle Organe dieſes Leibes der einen heiligen allgemeinen Kirche möchten mit friſcher Kraft in ihr Amt eintreten, damit nachgeholt und erſetzt werde, was ſeit Jahrzehnten verſäumt worden, und feſt uud dauerhaft und den Bedürfniſſen einer neuen Zeit entſprechend wieder aufgebaut werde, was die ablaufende Zeit der Zerſtörung und des Verderbens niedergeriſſen und zertrümmert hat.“

Mainz im März 1856.

Franz Kirchheim.

Im Verlage von **Fr. Mauke** in Jena iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die

materielle Uebereinſtimmung
der römiſchen und germaniſchen
Rechtsprinzipien.

Von Profeſſor Dr. **Friedrich von Hahn** in Jena.

gr. 8. broch. Preis 2 Rthlr.

Im Verlage von **Friedrich Vieweg und Sohn** in Braunschweig ist soeben erschienen:

ZUM NÄHEREN VERSTÄNDNISS

DES

CONCORDATS

VOM

XVIII. AUGUST MDCCCLV.

Royal 8. Geh. Preis 4 gGr.

Bei **Palm & Enke** in Erlangen iſt neu erſchienen und durch alle Buchhaudlungen zu beziehen:

Ebersberg, Julius, Das Feiertags-Buch. Ein Kranz von neuen Erzählungen, der reiferen Jugend Deutſchlands und häuslichen Kreiſen überhaupt zur Veredlung des Geiſtes und Kräftigung des Charakters herzlich gewidmet. gr. 8. 244 Seiten; eleg. geh. 16 Ng. od. 1 fl. rhn.

Dieſes Büchlein aus der Feder eines rühmlichſt bekannten Schriftſtellers hat allenthalben die beifälligſte Aufnahme gefunden — unter andern namentlich in der katholiſchen Literaturzeitung 1856. Nro. 25, dem Münchener Jugendfreund IX. Band Nro. 53, dem öſterreich. Bürgerblatt 1856. Nro. 6, der Zeitſchrift f. d. öſterreich. Gymnaſien — und verdient, als eine Zierde jeder chriſtlichen Familienbibliothek auf das Wärmſte empfohlen zu werden.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten
herausgegeben
von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Welte, D. Zukrigl
und D. Aberle,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Achtunddreißigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1856.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die rechtlichen Wirkungen der Excommunication.

(Fortſetzung.)

§. 3.

Die Adminiſtration der Sacramente.

Es bedarf keiner weitläufigen Auseinanderſetzung, um darzuthun, daß die Excommunicirten von der Spendung der Sacramente, der Darbringung des hl. Meßopfers und überhaupt von der Vornahme kirchlicher Handlungen, die einen Ordo vorausſetzen, ausgeſchloſſen ſeien. Dieß liegt im Begriffe dieſer Strafe und verſteht ſich ebenſo von ſelbſt, als das Verbot, die Sacramente zu empfangen: derjenige, der wie ein Heide und Zöllner aus dem Schooße der Kirche ausgeſtoßen wurde, kann doch unmöglich als Ausſpender und Verwalter ihrer Gnade und Heilsmittel, als ihr Diener und Bevollmächtigter bei Vornahme der heiligen Handlungen thätig ſein. Hiedurch würde nicht nur das Anſehen der Kirche und das einfache ſittliche Gefühl der Gläubigen in hohem Grade verletzt, ſondern auch die den Sacramenten ſchuldige Ehrfurcht und die Achtung vor

35*

den Kirchenſtrafen gröblich hintangeſetzt, davon ganz abgeſehen, daß in der Vornahme einer ſolchen Handlung zugleich eine communicatio in sacris enthalten wäre. Von dieſem Geſichtspunkte aus hat denn auch die Geſetzgebung die Adminiſtration der Sacramente und überhaupt die Verrichtung irgend welcher heiligen Handlung den Excommunicirten ſtrenge unterſagt und erklärt, daß ſich Jeder derſelben im Uebertretungsfalle einer ſchweren Sünde ſchuldig mache [1]).

Ueber dieſen Punkt herrſcht unter den Canoniſten nicht der geringſte Zweifel: es kann ſich hier nur darum handeln, ob einzelne Fälle nicht denkbar ſeien, in welchen ein Excommunicirter trotz des kirchlichen Verbotes und ohne eine Sünde zu begehen, die Spendung eines Sacramentes oder die Celebration der hl. Meſſe vornehmen dürfe. Die Möglichkeit ſolcher Fälle iſt allgemein zugeſtanden und wenden wir unſer Augenmerk zuerſt auf den **Excommunicirten ſelbſt**, ſo wird ihm aus der Vornahme der einen oder andern der in Rede ſtehenden Handlungen

---

1) c. ult. in. X de clerico excommunicato ministrante. 5. 27: „Si celebrat minori excommunicatione ligatus, *licet graviter peccat*, nullius tamen notam irregularitatis incurrit.“ Wenn hier die im Stande der Excommunicatio *minor* vorgenommene Celebration der hl. Meſſe als ein *grave peccatum* bezeichnet wird, ſo muß der, mit der Excommunicatio *major* Belegte durch die Darbringung des hl. Opfers in noch viel **höherem Grade** ſich verſündigen. In c. 4 X h. t. wird die Vornahme der hl. Handlungen ein *delictum* genannt, das mit der **immerwährenden Depoſition** beſtraft werden ſolle. — Wie ſehr die Kirche die Darbringung des hl. Meßopfers durch einen Excommunicirten verabſcheue, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß bisweilen der Altar, auf dem es geſchehen, niedergeriſſen, die dabei benützten Paramente verbrannt und der Kelch eingeſchmolzen wurde. Vgl. **Hurter**, Innnocenz III. Bd. III. S. 113.

keine Schuld erwachſen, wenn er nicht wußte, daß er excommunicirt ſei [1]), oder wenn er durch Anwendung phyſiſchen Zwanges oder Einjagung ſchwerer Furcht — durch Drohung mit dem Tode, Verſtümmelung, Verluſt des Vermögens ꝛc. dazu gezwungen wurde oder wenn er als Excommunicatus occultus durch Unterlaſſung einer ſolchen Handlung ſein Verbrechen offenbaren und dadurch großer Gefahr oder ſchweren Nachtheilen ſich ausſetzen würde [2]), jedoch iſt der letztere Fall an die dreifache Bedingung geknüpft, daß kein Aergerniß gegeben werde, daß der Excommunicirte die Abſolution vorher nicht mehr erlangen könne und daß er vor der Adminiſtration eine aufrichtige Reue erwecke, denn ſonſt wird er von einer Sünde nicht freizuſprechen ſein. — Aber der Grund, welcher einen Excommunicirten zur Spendung der Sacramente berechtigt, kann auch auf Seiten des Empfängers liegen und er tritt überall da ein, wo dieſer in dem äußerſten Nothfalle — in articulo mortis ſich befindet. Daß die Taufe einem Sterbenden, falls ſonſt Niemand anweſend iſt, der ſie adminiſtriren könnte [3]), durch einen Excommunicirten geſpendet werden dürfe, unterliegt keinem Zweifel [4]), denn die Taufe iſt ein sacramentum summae

1) c. 9 X h. t. 5. 27: „Quia tempore suspensionis ignari celebrastis divina: *vos reddit ingnorantia probabilis excusatos*."

2) *Suarez*, l. c. Disput. XI. sect. 1. n. 4. Seitz, Verwaltung der Sacramente S. 209 f.

3) Iſt neben dem excommunicirten Prieſter noch ein Laie gegenwärtig, ſo ſpendet der Letztere die Taufe. *Navarrus*, Manuale, c. XXII. n. 7.

4) *Augustin*, De baptismo. L. I. c. 2: „Si quem forte coegerit extrema necessitas, ubi catholicum per quem accipiat non invenerit, et in animo pace catholica custodita per aliquem extra

necessitatis, ohne ſie iſt die Erlangung des ewigen Heiles unmöglich: es verlangt daher die chriſtliche Liebe, dieſe größte aller Wohlthaten unter keinen Umſtänden einem Sterbenden zu entziehen. — Nicht ſo übereinſtimmend lauten die Anſichten in Betreff des Sacramentes der Buße: angeſehene Canoniſten behaupten [1]), daſſelbe könne auch in articulo mortis von einem Excommunicirten nicht adminiſtrirt werden, indem einerſeits zur gültigen Spendung die kirchliche Jurisdictionsgewalt unumgänglich nothwendig ſei, die ja durch die Excommunication entzogen werde, andererſeits könne hier von einem eigentlichen Falle der Noth, der die prieſterliche Thätigkeit eines Excommunicirten rechtfertige, die Rede nicht ſein, denn wenn der Sterbende eine vollkommene Reue — contritio perfecta — erwecke, verbunden mit dem Verlangen nach dem Sacramente, ſo genüge dieß zur Sündenvergebung auch ohne den wirklichen Empfang des Letztern [2]), mithin ſei die Buße

---

unitatem catholicam positum acceperit, quod erat in ipsa catholica unitate accepturus: si statim etiam de hac vita migraverit, *non eum nisi catholicum deputamus.*" Cfr. L. VI. c. 5. Bei Gratian findet ſich die erſtere Stelle c. 40 C. XXIV, q. 1. In demſelben Sinne ſpricht ſich Urban II. aus Epist. XVII ad Lucium: „Subito morituro prius baptismate, quam Dominici corporis communione, vel aliis sacramentis consulitur. Et dum forte catholicus non invenitur *satius est ab haeretico baptismi sacramentum sumere, quam in aeternum perire.*" Bei *Hard.* VI. II. p. 1649 Initio und bei Gratian c. 6. Dist. XXXII.

1) *Navarrus*, De poenit. Dist. VI. c. 1. n. 87. *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 8. und die bei Fagnani, Comment. ad c. 13 X de constit. 1. 2. n. 28 und c. 11 X de sponsal. 4, 1. n. 1 angeführten Autoren.

2) *Trid.* Sess. XIV. c. 4 de poenit: „Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat *hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu*

kein sacramentum summae necessitatis, wie die Taufe, und deßhalb kein Grund vorhanden, daſſelbe in articulo mortis durch einen Excommunicirten ſpenden zu laſſen. Allein die angeführten Argumente haben die nöthige Beweiskraft nicht, um die entgegengeſetzte Anſicht zu entkräften. Denn was die kirchliche Jurisdiction betrifft, ſo wird ſie allerdings durch die Excommunication entzogen oder vielmehr ihre Ausübung ſuspendirt, aber nur für die gewöhnlichen Verhältniſſe des Lebens, nicht auch in articulo mortis: für den letztern Fall hat die Kirche, um das Seelenheil ihrer Kinder nicht zu gefährden, die gültige Ausübung derſelben immer geſtattet und das Tridentinum räumt die Gewalt in articulo mortis zu abſolviren, *allen* Prieſtern ein, ohne irgend eine Beſchränkung beizufügen [1], alſo werden auch wir eine ſolche nicht ſtatuiren dürfen, vielmehr die in Rede ſtehende Befugniß auch auf die *excommunicirten* Prieſter ausdehnen müſſen und zwar um ſo mehr, als es ſich hier um keine Gunſtbezeugung gegen *jene*, ſondern gegen die *Sterbenden* handelt, welchen die Kirche die ſacramentale Abſolution unmöglich entziehen kann, bloß wegen einer Strafe, mit welcher der *Prieſter* belegt iſt [2]. Daß ſodann die contritio perfecta, wenn ſie mit dem Verlangen nach dem Sacramente verbunden iſt,

---

suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam."

1) Sess. XIV. c. 7 de poenit: „Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis atque ideo *omnes* sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt."

2) *Giraldi*, Expositio Juris Pontificii. Rom. 1829. P. II. p. 842.

auch ohne den wirklichen Empfang des letztern die Sünden-vergebung bewirke, iſt ausdrückliche Lehre der Kirche, aber es kann auch nicht in Abrede gezogen werden, daß eine ſolche vollkommene Reue nur in den ſeltenſten Fällen — namentlich für Sterbende — erreichbar ſei, daß in der Regel die attritio [1]) die höchſte Stufe von Zerknirſchung und Reue ſein werde, zu der ſie ſich erheben können. Dieſe aber reicht zur Erlangung der Sündenvergebung ohne den wirklichen Empfang des Sacramentes nicht hin [2]): ſollen alſo die Gläubigen, um es milde auszudrücken, nicht einem zweifelhaften Schickſale entgegengehen, ſo muß in articulo mortis das Sacrament ihnen geſpendet werden, dieſes iſt mithin wie die Taufe ein sacramentum summae necessitatis und ebendeßhalb, wie dort, im Falle der Noth auch ein Excommunicirter berechtigt, es zu adminiſtriren [3]). Dabei wird freilich als unerläßliche Bedingung immer vorausgeſetzt, daß ein wirklicher Nothfall vorliege, d. h. daß es durchaus unmöglich ſei, einen andern, nicht excom-municirten Prieſter ausfindig zu machen, um aus ſeinen Händen das Sacrament zu empfangen, denn wenn ein

---

1) Contritio imperfecta, quae *attritio* dicitur, est dolor ac detestatio de peccato commisso vel ex turpitutinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu conceptus, peccandique voluntatem excludens, cum spe veniae. Cfr. *Trid.* Sess. XIV. c. 4 de poenit.

2) *Trid.* l. c.: „Et quamvis attritio *sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat*, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit.“

3) Ueber die unrichtige Behauptung Fagnani's (l. c.) die Congregatio Consilii habe entſchieden, daß ein excommunicirter Prieſter ſelbſt in articulo mortis nicht gültig abſolviren könne, vgl. *Giraldi*, l. c. P. I. p. 766.

ſolcher gegenwärtig wäre, könnte von einem Nothfalle die Rede nicht ſein [1]), und weder der Excommunicirte das Sacrament gültig ſpenden, noch der Pönitent daſſelbe in erlaubter Weiſe von ihm verlangen. Dieß gilt ſelbſt dann noch, wenn der Excommunicirte vermöge ſeiner perſönlichen Eigenſchaften zur Vornahme der hl. Handlung geeigneter, — gelehrter, erfahrener ꝛc. ſein ſollte, als der Andere, denn obwohl der Pönitent, beſonders in articulo mortis, auf ſein Seelenheil mit der größten Sorgfalt bedacht zu ſein und immer den beſten Gewiſſensrath beizuziehen verpflichtet iſt, ſo ſchließen die vorliegenden Verhältniſſe, wenn der nicht excommunicirte Prieſter nur überhaupt fähig iſt, das Sacrament würdig zu ſpenden, keinen Nothfall in der Weiſe in ſich, daß die Zuziehung des Excommunicirten als gerechtfertigt erſcheinen könnte. Es mag dem Pönitenten überlaſſen bleiben, privatim und außerhalb des Sacramentes in beſonders wichtigen Angelegenheiten den Letztern zu berathen, denn wo es ſich um das Seelenheil handelt, iſt, wie wir ſpäter darlegen werden, der Umgang mit Excommunicirten geſtattet, aber bis zur wirklichen Adminiſtration des Sacramentes darf dieſe Einräumung nicht ausgedehnt werden. Die aufgeſtellten Grundſätze finden auch in dem Falle noch unbedingte Anwendung, wenn der Excommunicirte der eigene Pfarrer des

1) „Congregatio censuit, Sacerdotem alioquin idoneum, si tamen ad audiendas confessiones approbatus non sit, non posse valide a peccatis mortalibus absolvere poenitentem in articulo mortis constitutum, *ubi parochus praesens jam perhibeatur* paratusque sit infirmi audire confessionem illumque absolvere, neque ulla subsit causa parochum ipsum recusandi.“ Bei *Gallemart*, Concil. Trid. Sess. XIV c. 7 de poenit.

Pönitenten ſein ſollte, denn da einerſeits bei Spendung der Sacramente der würdigere Miniſter dem weniger würdigen immer vorgezogen werden ſoll, und andererſeits die pfarrliche Jurisdiction durch die Strafe des Bannes ſuspendirt iſt, ſo ſteht hier der Pfarrer jedem andern Prieſter, der zu Handen iſt, nach, ſeine Eigenſchaft als parochus proprius kommt nicht mehr in Betracht und ebendarum kann er die Adminiſtration des Bußſacramentes weder ſelbſt beanſpruchen, noch der Sterbende daſſelbe von ihm verlangen [1]. — Was das Sacrament des Altars betrifft, ſo iſt es zur Erlangung des Heiles nicht abſolut nothwendig, weßhalb die Behauptung aufgeſtellt wurde [2], es könne in articulo mortis, eben weil kein Nothfall vorliege, von einem excommunicirten Prieſter ohne ſchwere Verſündigung nicht geſpendet werden. Allein obwohl das Erſtere ſeine vollkommene Richtigkeit hat und die daraus gezogene Folgerung im ſtrengen Sinne des Wortes nicht beſtritten werden kann, ſo glauben wir doch der entgegengeſetzten Meinung [3] folgen zu müſſen, weil ſie mit der Liebe und Sorgfalt der Kirche, die ſie allen ihren Kindern, namentlich den Sterbenden gegenüber erweiſt, mehr im Einklange ſteht als die andere. Wenn wir auch zugeben, die Euchariſtie ſei an ſich kein sacramentum summae necessitatis, ſo iſt auf der andern doch Seite ebenſo wahr, daß ſie in der Stunde des Todes von den heilſamſten Wirkungen ſein und dem Sterbenden zur größten Beruhigung und zu unbeſchreiblichem Troſte gereichen werde: warum ſollte die

1) *Suarez*, l. c. n. 11. 12.
2) *Alterius*, l. c. p. 84 seqq. und die daſelbſt citirten Autoren.
3) *Navarrus*, Manuale c. XXII. n. 4. *Suarez*, l. c. n. 17 seqq.

Kirche ſie ihm, ohne daß von ſeiner Seite irgend eine Verſchuldung vorliegt, im Falle der äußerſten Noth entziehen — bloß deßwegen, weil der Prieſter, der allein gegenwärtig iſt, der Strafe des Bannes unterliegt? Würde die Kirche dadurch nicht die Sünde des Schuldigen am Unſchuldigen ſtrafen? Wenn die Geſetzgebung Demjenigen, der in der äußerſten leiblichen Noth ſich befindet, geſtattet, aus den Händen eines Excommunicirten Brod und Lebensmittel zu empfangen — und Jenem, ſie zu geben, ſollte es mit ihrer milden, barmherzigen Geſinnung vereinbar ſein, dem Sterbenden zu verbieten, das Brod des Himmels im Stande der größten geiſtigen Verlaſſenheit von einem Excommunicirten ſich darreichen zu laſſen? Zwar wird geltend gemacht, daß die Geſetze in articulo mortis bloß die Spendung der Taufe und Buße ausdrücklich geſtatten, nicht aber zugleich die Euchariſtie, allein es läßt ſich auch keine Beſtimmung ausfindig machen, welche ihre Adminiſtration verbieten würde, ja es finden ſich Stellen, aus welchen deutlich hervorgeht, die Euchariſtie wolle für den Fall der äußerſten Noth der Taufe und Buße gleichgeſtellt werden. Während der Dauer des Interdictes war ſtrenge genommen die Spendung jedes Sacramentes unterſagt, den Sterbenden jedoch, um ihr Seelenheil nicht zu gefährden, der Empfang der Taufe und Buße geſtattet [1]: wenn nun Innocenz III., indem er die letztere Einräumung aufs Neue beſtätigt, hinzufügt [2]: „in illo verbo, per quod poenitentiam morientibus non negamus, *viaticum etiam,* quod vere poenitentibus exhibetur, *intelligi volumus,*

1) c. 43 X de sentent. excommun. 5. 39.

2) c. 11 X de poenit. et remission. 5. 38.

ut nec ipsum decedentibus denegetur," ſo kann er dabei nur von der Erwägung geleitet geweſen ſein, daß die hl. Euchariſtie, wenn ſie auch in Betreff ihrer Nothwendigkeit den beiden andern Sacramenten nicht vollkommen gleichſtehe, doch den Sterbenden um des bloßen Interdictes willen nicht vorenthalten werden dürfe, daß es vielmehr eine Forderung der chriſtlichen Liebe ſei, ihnen dieſelbe wie die Buße geſetzlich zu geſtatten. Sollte hierin für unſern Fall nicht die Andeutung liegen, daß in articulo mortis und in Ermangelung eines andern Prieſters wie die Buße ſo auch das Sacrament des Altars durch einen Excommuncirten adminiſtrirt werden könne — und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß die Richtigkeit dieſer Anſicht über allen Zweifel erhaben ſei, ſo iſt ſie doch jedenfalls die mildere und dem Sinne der kirchlichen Geſetzgebung angemeſſenere. Der can. ultim. C. XXIV. q. 1., wo von dem hl. Hermenegild rühmend hervorgehoben wird, er habe ſich beharrlich geweigert, aus den Händen eines Häretikers die Communion zu empfangen, und den Tod einem ſolchen Sacrilegium vorgezogen, ſpricht nicht gegen unſere Behauptung, denn der Canon bezieht ſich auf einen ganz andern Fall: der Heilige befand ſich nicht in articulo mortis, ſondern es handelte ſich um den Empfang der Euchariſtie zur Oſterzeit; außerdem war es nicht die einfache Adminiſtration des Sacramentes, vielmehr ſollte darin eine Anerkennung und Aneignung der Häreſie liegen [1]) — und gerade dieß war der Grund,

1) „Superveniente autem *paschalis festivitatis die;* intempestae noctis silentio ad eum perfidus pater Arrianum episcopum misit, ut de ejus manu sacrilegae consecrationis communionem perciperet, *atque per hoc ad patris gratiam redire mereretur.*"

warum er es ſo energiſch zurückwies, zwei Umſtände, unter welchen auch nach unſerer Anſicht die Euchariſtie niemals aus den Händen eines Excommunicirten empfangen werden darf. — Die übrigen Sacramente — Firmung, letzte Oelung, Prieſterweihe und Ehe — ſind zur Erlangung des Seelenheiles in keiner Weiſe unbedingt nothwendig und ſtehen in dieſer Richtung weit unter der hl. Euchariſtie, — es wird deßhalb als Grundſatz feſtzuhalten ſein, daß ſie in articulo mortis nie durch einen Excommunicirten geſpendet werden dürfen. Jedoch halten wir in Betreff der letzten Oelung und der Ehe eine Ausnahme für zuläßig. Wenn der Kranke in Folge ſeiner körperlichen Leiden in der Weiſe des Bewußtſeins beraubt iſt, daß er weder die ſacramentale Abſolution, noch die Euchariſtie empfangen kann, ſo ſcheint die unctio extrema für ihn ein sacramentum summae necessitatis inſoferne zu werden, als die attritio, zu der er ſich vielleicht allein erheben konnte, für ſich die Sündenvergebung nicht bewirkt, wohl aber, in Verbindung mit dem Sacramente, das ihm alſo, wie wir früher bei der Buße bemerkten, zur unerläßlichen Bedingung der Seligkeit wird, folglich in dieſem äußerſten Falle auch durch einen Excommunicirten geſpendet werden darf. Wie ſich aber derartige Fälle nur ſelten ereignen werden, gerade ſo verhält es ſich mit der Ausnahme in Betreff der Ehe. Wir glauben, daß ihr ein excommunicirter Pfarrer in erlaubter Weiſe aſſiſtiren könne, wenn ſie auf dem Todbette ad legitimandam prolem eingegangen werden will und wegen Kürze der Zeit kein anderer Prieſter für die Aſſiſtenz delegirt werden kann, denn hier handelt es ſich um einen großen Vortheil für die Ueberlebenden, deſſen ſie nicht theilhaftig werden könnten, wenn der excommunicirte

Pfarrer unbedingt von der Aſſiſtenz ausgeſchloſſen wäre. Es liegt alſo wirklich ein Fall der äußerſten Noth vor, der zu Theilnahme des Pfarrers um ſo mehr berechtigt, als er dabei eigentlich kein Sacrament ſpendet [1]), ſondern dem Acte, in welchem die Nupturienten es ſich ſelbſt ſpenden, bloß als Zeuge anwohnt [2]).

Wenn wir von den bisher angeführten Ausnahmsfällen, in welchen der excommunicirte Prieſter ohne Sünde die Sacramente ſpenden kann, abſehen, ſo iſt für alle andern Verhältniſſe als oberſter Grundſatz feſtzuhalten, daß ihm die Adminiſtration derſelben ſtrenge unterſagt ſei: aber wenn er dieſe Handlungen — die Verwaltung der Sacramente, die Darbringung des hl. Meßopfers, die Spendung der kirchlichen Benedictionen — dennoch vornimmt, ſo ſind ſie, wenn dabei der Ritus der Kirche beobachtet wurde, vollkommen gültig und vermitteln Demjenigen, der ſie würig empfängt, die ihnen innewohnende Gnade. Denn auf die Wirkſamkeit der göttlichen Gnadenmittel hat einerſeits die perſönliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Spenders keinen Einfluß [3]), andererſeits vermag das bloße Verbot der Kirche, ſobald die von Chriſtus vorgeſchriebene Form und Materie ſowie die nöthige Intention des Miniſters vorliegt, der Entfaltung ihrer innern Kraft kein Hinderniß in den Weg zu legen. Dieß gilt mit Ausnahme der Buße von allen

1) „Ex veriori et receptiori sententia parochus non est *minister* magni hujus sacramenti, sed est *testis* spectabilis.“ S. Congreg. Concil. in *Spoletana* 31 Julii 1751 bei *Richter*, Concil. Trident. p. 229.

2) Vgl. über dieſe beiden Ausnahmsfälle *Suarez*, l. c. n. 23. 24.

3) *Trid.* Sess. VII. c. 12 de sacrament.

Sacramenten. Wenn einzelne Stellen, wie c. I. C. IX. q. I, wo Gregor der Große ſagt: „Nos consecrationem dicere nullo modo possumus, quae ab excommunicatis hominibus est celebrata," anzudeuten ſcheinen, daß die von einem excommunicirten Biſchofe ertheilte Weihe ungültig ſei, ſo liegt der Widerſpruch mehr in den Worten, als in dem Gedanken, den ſie ausdrücken wollen. Daß eine ſolche Ordination vollkommen Gültigkeit habe und der Ordinandus character indelebilis wirklich empfange, iſt allgemein anerkannt [1]): der ordinirende Biſchof ertheilt auf die Händeauflegung alles Dasjenige, was er ſelbſt hat, nur jene Vollmachten und Befugniſſe kann er nicht übertragen, die er ſelbſt nicht beſitzt [2]). Nun aber hat der excommunicirte Biſchof immer noch den Ordo, der ja der Seele unauslöſchlich inhärirt, er kann ihn alſo mittheilen und der Betreffende iſt wirklich ordinirt; dagegen hat der Biſchof, ſolange er in der Excommunication verharrt, die Ausübung der Ordines nicht, dieſe kann er nicht mittheilen, der Ordinirte iſt alſo von den Funktionen der empfangenen Weihe ſuspendirt. Das Gleiche ergibt ſich aus denjenigen Geſetzesſtellen, welche beſtimmen, daß der in dieſer Weiſe Ordinirte die mit der empfangenen Weihe verbundenen Acte ausüben dürfe, ſobald er die nöthige Diſpenſation erhalten habe [3]): von einer Wiederholung der

---

1) *Fagnani*, Coment. ad c. 1 X de schismaticis. 5. 8. n. 29.

2) c. 18. C. I. q. 1: „Sed e contrario asseritur, eum, qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse: quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere. Aquiescimus et verum est certe, quia quod non habuit, dare non potuit." Cfr. c. 24. C. I. q. 7.

3) c. 2 X de ordinatis ab episcopo. 1. 13: „Cum clericis, qui

Ordination iſt nicht die Rede, — die von dem excommunicirten Biſchofe ertheilte Weihe war alſo an ſich gültig und nur die Ausübung derſelben unterſagt. Sollen demgemäß die Worte *Gregors* nicht mit der in der Natur der Sache gelegenen Anſchauung der Kirche und deren ausdrücklichen Geſetzgebung in offenem Widerſpruche ſtehen, ſo können ſie nicht den Sinn haben, als entbehre die Ordination an ſich und principiell der Gültigkeit, vielmehr wollen ſie nur ausdrücken, die von einem Excommunicirten geſpendete Weihe ſei *mangelhaft und unvollſtändig* und könne im ſtrengen Sinne des Wortes eine Conſecration nicht genannt werden, inſofern ſie die *Ausübung der Functionen*, die ſonſt mit ihr übertragen werde, nicht mittheile. — Wie mit der Ordination, ſo verhält es ſich auch mit der *Ehe*, die vor einem excommunicirten Pfarrer eingegangen wurde, — ſie iſt vollſtändig *gültig*. Zwar wird hiegegen geltend gemacht, die Aſſiſtenz des Pfarrers ſei ein Act der Jurisdiction, dieſe aber habe er in Folge der Excommunication verloren, alſo ſei ſeine Gegenwart wirkungslos und die von ihm abgeſchloſſene Ehe ungültig [1]. Selbſt wenn die Aſſiſtenz des parochus proprius kein Ausfluß der Jurisdiction ſei, ſo habe ſeine Anweſenheit doch jedenfalls den Zweck, über die eingegangene Ehe ein öffentliches amtliches *Zeugniß* abzugeben: da aber die Excommunication die Fähigkeit zur Zeugenſchaft entziehe, ſo ſei die Ehe auch in dieſer Richtung ungültig [2]. Allein der erſte der angeführten Gründe, daß die Aſſiſtenz des Pfarrers

ab excommunicato episcopo ignoranter ordines receperunt, per suos poterit episcopus dispensari.“ Cfr. c. 4. 5 C. IX. q. 1.

1) *Avila*, l. c. c. VI. disput. 1. in fin.

2) *Weiß*, Archiv der Kirchenrechtswiſſenſchaft. Bd. II. S. 96.

einen Jurisdictionsact in ſich ſchließe, iſt eine bloße *Behauptung*, die mit Nichts näherhin erwieſen werden kann und es wäre ſchon um deßwillen ein ſehr gewagtes Beginnen, einer ſo wichtigen Handlung, wie die Eingehung der Ehe iſt, ohne Weiteres die Gültigkeit abſprechen zu wollen. Indeſſen läßt ſich in poſitiver Weiſe darthun, daß die Gegenwart des Pfarrers *kein* Act der Jurisdiction ſei. Denn da alle Handlungen, die aus der Jurisdiction fließen, ungültig ſind, ſobald ihnen die nöthige Intention und Zuſtimmung deſſen mangelt, der ſie vornimmt[1], ſo müßte auch die Ehe ungültig ſein, wenn ſie coram parocho *invito*, vel per vim *compulso*, vel *contradicente* eingegangen wurde. Nun aber iſt allgemein bekannt und es liegen ausdrückliche Entſcheidungen der Congregatio Concilii darüber vor[2], daß eine derartige Ehe keineswegs ungültig ſei: folglich kann die Aſſiſtenz kein Ausfluß der Jurisdiction ſein und alſo der Umſtand, daß die Excommunication die Rechte der letztern entziehe, keinen Grund abgeben für die Nichtigkeit der Ehe, welche vor einem excommunicirten Pfarrer abgeſchloſſen wurde. Außerdem hat ſich die genannte Congregation auch *directe* dahin ausgeſprochen[3], daß die Aſſiſtenz des Pfarrers kein Act der Jurisdiction ſei, vielmehr handle er dabei als amtlicher *Zeuge*, um mit den andern Zeugen die Thatſache beſtätigen zu können, daß die Nupturienten wirklich eine Ehe

1) „Actus agentium non operantur ultra eorum intentionem." Cfr. *Sanches*, De matrimon. L. III. disput. 21. n. 4.

2) Bei *Richter*, Concil. Trid. p. 234 seq.

3) „Parochus in matrimonium nullam exercet *jurisdictionem*, sed est testis spectabilis, qui cum aliis testibus certam reddat ecclesiam, hunc atque illam matrimonium contraxisse." Bei *Richter*, l. c. p. 229.

eingegangen haben. Hiemit gelangen wir zum zweiten Grund, der gegen die Gültigkeit der coram parocho excommunicato eingegangenen Ehe geltend gemacht wird. Allein auch dieſes Argument beweist nicht, was es beweiſen ſoll, denn obwohl die Excommunicirten vom gerichtlichen Zeugniſſe im Allgemeinen ausgeſchloſſen ſind, ſo übt dieß doch auf die Aſſiſtenz des Pfarrers keinen Einfluß: das Tridentinum verlangt einfach ſeine Gegenwart, ohne über ſeine etwaigen Eigenſchaften etwas Näheres zu bemerken, es will alſo — in favorem matrimonii — wie die übrigen Zeugen ſo auch den Pfarrer zulaſſen, ſobald er vermöge ſeiner leiblichen und geiſtigen Diſpoſition nur überhaupt fähig iſt, den Conſens zu vernehmen und ihn nachher zu bezeugen, eine Anforderung, welcher auch der excommunicirte Pfarrer vollſtändig entſprechen kann. Der Umſtand, daß die Excommunicirten ſonſt von der Zeugenſchaft ausgeſchloſſen ſind, kommt hier nicht in Betracht, denn das Decret des Tridentinums weist ihn ausdrücklich nicht zurück und wir haben, da es ein decretum odiosum iſt, kein Recht, über den Wortlaut desſelben hinauszugehen und ſtrengere Bedingungen zu ſtellen als es ſelbſt. — Die Gründe, welche für die Ungültigkeit einer ſolchen Ehe angeführt werden, ſind demgemäß nicht ſtichhaltig: aber wenn wir die tridentiniſche Beſtimmung als ein decretum odiosum auffaſſen und ſtricte interpretiren, ſo ergiebt ſich die Richtigkeit unſerer Anſicht auch poſitiv aus ſeinen eigenen Worten. Das Concil verlangt die Anweſenheit des Pfarrers: dieß iſt aber auch noch der Excommunicirte, er verliert in Folge dieſer Strafe ſein Beneficium nicht [1]), es tritt keine Erledigung des letztern

1) Für die entgegengeſetzte Anſicht beruft ſich der Verfaſſer der Ab-

ein und wenn er auch für die Dauer der Excommunication der Einkünfte beraubt iſt und die Functionen des Amtes in erlaubter Weiſe nicht ausüben kann, — Inhaber ſeiner Pfründe, alſo in unſerem Falle Pfarrer iſt er immer noch. Aſſiſtirt er einer Ehe, ſo wird dieſe in Wahrheit coram *parocho* abgeſchloſſen, ſie iſt alſo gültig, denn der Forderung des Tridentinums iſt vollſtändig Genüge geſchehen. Von dieſem Standpunkte aus hat auch die Congregatio Concilii die Frage aufgefaßt, indem ſie in einer eigenen Declaration erklärte, eine coram parocho excommunicato eingegangene Ehe ſei gültig und beſtehe zu Recht [1]. — Freilich das darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß es ſich hier immer nur um die Gültigkeit eines Actes handelt, der im Widerſpruche mit dem kirch-

---

handlung bei Weiß, Archiv a. a. O. S. 98 auf c. 53 §. 1 X de appellation. 2. 28: „Consnluisti nos, ntrum, si quis excommnnicationis sententia innodatns, ante denuntiationem ipsins ab ea, tanquam minus rationabiliter promulgata, in eo casu, in quo ante sententiam appellatio vires obtinuisset, curaverit provocare, eo quod per appellationem interpositam excommunicantis videtur jurisdictio dormitasse, ipse denuntiare possit eundem *et ad tempus ecclesiasticis beneficiis clericum spoliare.* Nos itaque respondemus, quod, cum exequutionem excommunicatio secnm trahat et excommunicatns per denuntiationem amplins non ligetur, ipsum excommnnicatum denuntiare potes, ut ab aliis evitetur. Et illi proventus ecclesiastici merito subtrahantur, cui ecclesiae communio denegatur.“ Allein daß die Worte: ad tempus ecclesiasticis beneficiis clericum spoliare nicht von dem förmlichen Verluſte des Beneficiums verſtanden werden können, ſondern auf die Entziehung des Einkommens zu deuten ſeien, ergibt ſich klar aus der Antwort, die der Papſt in Betreff dieſes Fragepunktes ertheilte: et illi *proventus ecclesiastici* merito subtrahantur, cui ecclesiae communio denegatnr.

1) S. Congreg. Concil. 3. Mart. 1594. Bei *Barbosa*, Summa Apostol. Decisionum. s. v. *matrimonium*, n. 7.

lichen Rechte einmal vorgenommen iſt; daß er unerlaubt ſei und der excommunicirte Pfarrer eine ſchwere Sünde begehe, verſteht ſich von ſelbſt. In den gewöhnlichen Verhältniſſen hat er ſich der Aſſiſtenz zu enthalten und es wird entweder der Biſchof durch Ernennung eines Stellvertreters die nöthige Vorſorge treffen oder, falls dieß noch nicht geſchehen konnte, der Excommunicirte einen andern Prieſter zur Anhörung der Conſenserklärung delegiren, was der Erſtere trotz des Bannes in gültiger Weiſe thun kann, denn eine ſolche Delegation iſt nach der richtigeren Anſicht gleichfalls kein Jurisdictionsact [1]. — Von der allgemeinen Regel, daß die Gnadenmittel der Kirche, von Excommunicirten geſpendet, gültig ſeien, macht das Sacrament der Buße eine Ausnahme. Da die Adminiſtration desſelben nicht nur die potestas ordinis vorausſetzt, ſondern zugleich ein Ausfluß der kirchlichen Jurisdiction iſt [2], die letztere aber durch die Excommunication entzogen wird [3], ſo muß die ſacramentale Abſolution ex defectu jurisdictionis nichtig ſein; außerdem begeht der Pönitent durch den Empfang ſeinerſeits eine Sünde, es mangelt mithin die Inte-

1) *Sanchez*, l. c. n. 6 seq.

2) *Trid.* Sess. XIV. c. 7 de poenit: „Quoniam natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit, et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet *jurisdictionem*."

3) c. 4. C. XXIV. q. 1; c. 24 X de sentent. et re judic. 2. 27; c. 1 de offic. vicar. VI. 1. 13; c. 10 de offic. jud. delegat. VI. 1. 14. Dieſe Stellen reden zunächſt nur von der Aufhebung der Jurisdiction in foro *externo*, aber ſie werden von den Canoniſten allgemein auch auf die Gerichtsbarkeit in foro *interno* bezogen, da kein Grund vorliegt, bei der letztern eine Ausnahme zu ſtatuiren.

grität des Bekenntniſſes und die nöthige Reue, zwei Momente, die ſchon für ſich allein das Sacrament ungültig machten, auch wenn der Spender der erforderlichen Jurisdiction nicht entbehren würde. Jedoch treten dieſe Verhältniſſe nur dann ein, wenn der Empfänger des Sacramentes *wiſſentlich und in böſer Abſicht* handelte: befand er ſich dagegen ohne ſein Verſchulden in Betreff der Excommunication des Prieſters in einem unbeſiegbaren Irrthume und erfüllt er, ſoweit in ſeinen Kräften ſteht, gewiſſenhaft alle Bedingungen, die zu einem würdigen Empfange gehören, ſo wird der ſacramentalen Abſolution die Gültigkeit nicht mangeln, denn in dieſem Falle ſteht dem Pönitenten ein vollgültiger Entſchuldiungsgrund zur Seite [1]), die Integrität des Bekenntniſſes iſt nicht beeinträchtigt und die nöthige Reue vorhanden; auf Seite des Prieſters aber wird die mangelnde Jurisdiction *von der Kirche* zu Gunſten des Empfängers *ſupplirt* [2]), weil es nicht in ihrer Intention liegen kann, einen ihrer Angehörigen ohne ſeine Schuld und bloß deßwegen der ſacramentalen Gnade zu berauben, weil der abſolvirende Prieſter in der Excommunication ſich befindet. Wenn aber die meiſten Canoniſten dieſe Vergünſtigung auf den Fall beſchränken, wo der Irrthum in Betreff der Excommunication des Prieſters ein *allgemeiner* iſt und von der *Geſammtheit der Gemeinde* getheilt wird, dagegen das Sacrament für ungültig erklären, falls der Empfänger bloß in einem *Privatirrthume* ſich befunden habe, ſo iſt nicht wohl einzuſehen, womit dieſe Unterſcheidung begründet werden

---

1) c. 9 X de clerico excomm. ministrante. 5. 27.
2) L. 3. Dig. de offic. praetor. 1. 14.

könnte. Die Kirche ſupplirt die Jurisdiction lediglich in der Abſicht, daß keines ihrer Mitglieder unverſchuldet der göttlichen Gnade verluſtig gehe: iſt aber dieſe Rückſicht der Milde und Barmherzigkeit nicht ebenſo nöthig, wenn der Einzelne in der angegebenen Richtung für ſich allein in einem unbeſiegbaren Irrthume ſich befindet, als wenn der letztere der Geſammtheit ſich bemächtigt hat? Iſt der Einzelne, der, wie natürlich immer vorausgeſetzt wird, abſolut außer Stand war, die Excommunication des Abſolvirenden zu entdecken, und demgemäß bona fide und in aufrichtiger Abſicht das Sacrament empfängt, ſeinerſeits nicht ebenſo unſchuldig, als es die Geſammtheit bei einem allgemeinen Irrthume iſt? Mit welchem Rechte würde alſo die Kirche ihm die in Rede ſtehende Vergünſtigung entziehen, während ſie dieſelbe der Geſammtheit angedeihen läßt? Wäre man für einen ſolchen Fall nicht zu der Annahme genöthigt, ſie trage für das Seelenheil des Einzelnen, das doch auch von unendlichem, unermeßlichem Werthe iſt, weniger Sorge, als für das der Geſammtheit? So wenig die genannte Unterſcheidung in der Natur der Sache gelegen iſt und auf Vernunftgründe geſtützt werden kann, ebenſowenig läßt ſich für dieſelbe irgend eine Geſetzesſtelle namhaft machen, im Gegentheile, die L. 3 Dig. de offic. praetor., welche von den Canoniſten angerufen wird, ſpricht für unſere Anſicht. Es iſt bekannt, daß nach römiſchen Rechte die Sclaven unfähig waren, Staatsämter zu bekleiden [1]). Nun hatte ſich ein entlaufener Sclave, Namens Barbarius Philippus, in Rom um die Prätur beworben und dieſelbe erlangt, weil man ihn irrthümlich für

1) „Quod attinet ad jus civile, *servi pro nullis habentur.*" L. 32 Dig. de regul. jur. 50. 17.

einen Freien hielt. Nachdem er einige Zeit ſein Amt verwaltet hatte, wurden ſeine wahren perſönlichen Verhältniſſe entdeckt und es handelte ſich jetzt darum, ob ſeine Amtshandlungen rechtliche Gültigkeit haben? Ulpian bejaht die Frage und vindicirt ſeinen richterlichen Acten geſetzliche Kraft „propter utilitatem *eorum, qui apud eum egerunt.*“ Alſo um der Einzelnen willen ſollen ſeine richterlichen Entſcheidungen Rechtskraft haben, zu Gunſten der Einzelnen, die ſeine öffentliche Auctorität in Anſpruch nahmen, ſoll der Irrthum in Betreff ſeiner perſönlichen Verhältniſſe ohne Wirkung ſein. Die Rückſicht auf das Wohl der Einzelnen iſt hier das entſcheidende Moment. Warum ſollte die nämliche Anſchauung nicht auch auf die Bußgerichtsbarkeit Anwendung finden und das Wohl des Einzelnen ausſchließlich der Geſichtspunkt ſein, der bei Entſcheidung der vorliegenden Frage allein in Betracht kommt? Iſt dieß aber einmal anerkannt, ſo muß jene Unterſcheidung hinwegfallen und es als unweſentlich betrachtet werden, ob der Irrthum des Pönitenten ein allgemeiner oder bloß privater geweſen ſei, denn die Rückſicht auf das Seelenheil verlangt die Supplirung der Jurisdiction bei dem letztern ebenſo dringend und mit demſelben Rechte, wie bei dem erſtern. — Wenn ein Excommunicirter, den letztgenannten Fall des unverſchuldeten Irrthums abgerechnet, das Sacrament der Buße nicht gültig zu ſpenden vermag, ſo kann er auch zur Adminiſtration desſelben einen andern Prieſter nicht gültig delegiren, denn da der Gegenſtand, der delegirt wird, eine Jurisdictionshandlung iſt, ſo iſt es auch die Delegation ſelbſt [1]), mithin, von einem Excom-

1) L. 3 Dig. de jurisdict. 2. 1: „Jurisdictio est etiam judicis dandi licentia.“

municirten vorgenommen, ungültig. Aus demſelben Grunde kann der excommunicirte Biſchof keinem Prieſter ſeiner Diöceſe in gültiger Weiſe die zur Verwaltung des Bußſacramentes nöthige Approbation ertheilen.

Der Excommunicirte macht ſich durch Spendung der Sacramente oder Vornahme anderer hl. Handlungen nicht nur einer ſchweren Sünde ſchuldig, ſondern er verfällt auch beſtimmten kirchlichen Strafen. Nach der ältern Disciplin traf ihn immerwährende Abſetzung. Das Concil von Antiochien[1]) im J. 341 ſagt c. 4: „Wenn ein Biſchof von der Synode verurtheilt wurde oder ein Prieſter oder Diacon von ſeinem Biſchofe, und es wagt, irgend eine Function ſeines Amtes vorzunehmen, ſei es als Biſchof oder als Diacon, ſo ſoll es ihm nicht geſtattet ſein, weder auf einer andern Synode Hoffnung auf Wiederherſtellung, noch auch Erlaubniß zur Vertheidigung zu haben, vielmehr ſind Alle, die mit ihm verkehrten, aus der Kirche auszuſchließen, namentlich wenn ſie die über ihn verhängte Sentenz kannten und es dennoch wagten, mit ihm in Gemeinſchaft zu treten.“ In gleichem Sinne verordnet die zweite Synode von Carthago[2]) (im J. 390) c. 8: „Wenn ein Presbyter von ſeinem Biſchofe excommunicirt worden iſt, ſo kann er bei den benachbarten Biſchöfen Klage erheben, worauf die letztern ſeine Angelegenheit unterſuchen und ihn mit dem Biſchofe wieder verſöhnen ſollen. Wenn er dieſes aber nicht thut, ſondern

1) Bei *Hard.* I. p. 595 und Gratian c. 6. C. XI. q. 3. Faſt wörtlich iſt die Stelle wiederholt in den Capitula Martini episcopi Bracarensis c. 37. *Hard.* III. p. 396 und in dieſer Faſſung auch in das Decret übergegangen. c. 7. C. XI. q. 3.

2) Bei *Hard.* I. p. 953 und Gratian c. 5. C. XI. q. 3.

von Stolz getrieben, gänzlich vom Biſchofe ſich lostrennt und ein Schisma herbeiführend abgeſondert das hl. Opfer darbringt, ſo ſoll er als ein Gegenſtand des Fluches angeſehen und von ſeiner Stelle entfernt werden." Dieſelbe Strafe der Abſetzung ſpricht die eilfte Synode von Carthago im J. 407 c. 11 über diejenigen Cleriker aus, welche, von ihrem Biſchofe excommunicirt, nach Italien ſich begeben und dort in die Kirchengemeinſchaft einſchleichen, d. h. die Functionen ihres Ordo unerlaubter Weiſe wieder vornehmen [1]). — Der Umſtand, daß die aufgeführten Canones, mit Ausnahme des letztern, ſämmtlich in das allgemeine Geſetzbuch der Kirche aufgenommen wurden, liefert den Beweis, daß die Abſetzung für das in Rede ſtehende Verbrechen auch noch ſpäter allgemein zur Anwendung kam: die Größe der Strafe erſcheint der Schuld gegenüber auch als vollkommen gerechtfertigt, denn in der Spendung der Sacramente ꝛc. liegt von Seiten des Excommunicirten eine frevelhafte Verachtung der kirchlichen Auctorität, eine große Unehrerbietigkeit gegen die hl. Sacramente und die nahe Gefahr des Schismas. Nichtsdeſtoweniger iſt das Decretalenrecht von jener urſprünglichen Strenge abgegangen; es ſoll die Violatio censurae in erſter Linie nicht mehr mit förmlicher Depoſition und dem Verluſte des Beneficiums, ſondern mit der Irregularität beſtraft werden. Der Eintritt der letztern iſt nun zwar in keiner Geſetzesſtelle direct ausgeſprochen, aber wenn die Suſpendirten [2])

1) „Quicumque autem non communicans in Africa, in transmarinis ad communicandum obrepserit, *jacturam clericatus excipiat.*" Bei *Hard.* I. p. 923.

2) c. 1 de sentent. et re judic. VI. 1. 14: „Ab exequutione officii per annum noverit se suspensum, sciturus, quod, si suspensione

und Interdicirten [1]) für den Fall, daß ſie eine heilige Handlung vornehmen, mit der Irregularität bedroht ſind, und die Excommunication als ſolche die Suſpenſion und das Inderdictum personale in ſich ſchließt, ſo folgt mit Nothwendigkeit, daß die Irregularität für den genannten Fall um ſo mehr die Excommunicirten treffen müſſe. Dieſe Schlußfolgerung iſt von den Canoniſten allgemein anerkannt [2]) und es herrſcht hierüber nicht der geringſte Zweifel, ja das Geſetz ſelbſt ſtellt ſich nicht undeutlich auf den gleichen Standpunkt, denn wenn c. ultim. X de clerico excomm. ministrante 5. 27, geſagt wird [3]), daß Derjenige, der im Stande der kleineren Excommunication celebrirt, zwar ſchwer ſich verſündige, aber nicht in die Irregularität verfalle, ſo iſt damit ziemlich deutlich ausgeſprochen, daß das Letztere bei Demjenigen eintrete, der celebrirt, während er in der Excommunicatio *major* ſich befindet [4]). — Die angedrohte Irregularität trifft den Excommunicirten ipso facto in dem Augenblicke, in welchem er ſich der verbotenen Handlung ſchuldig macht, und es iſt hiebei gleichgültig, ob die Excommunication eine öffentliche oder geheime ſei, denn die Geſetzgebung macht zwiſchen beiden keinen Unterſchied

---

durante damnabiliter ingesserit se divinis, *irregularitatis laqueo se involvet* secundum canonicas sanctiones.“ c. 1 de sentent. excomm. VI 5. 11: „Si contingeret eos, sic suspensos, divina officia exsequi, sicut prius, *irregularitatem non effugient.*“

1) c. 20 de sent. excommun. VI. 5. 11: „Is, cui est ecclesiae interdictus ingressus, *irregularis efficitur*, si contra interdictum hujusmodi divinis in ea se ingerat, in suo agens officio sicut prius.“

2) *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 9.

3) „Si celebrat minori excommunicatione ligatus, licet graviter peccet, nullius tamen notam irregularitatis incurrit.“

4) *Engel*, Colleg. Universi Jur. can. L. V. tit. 39. § 2. n. 65.

und die Bulle *Ad vitanda* kann hier nicht in Betracht kommen [1]), weil durch ſie nur den Gläubigen, nicht aber den Excommunicirten eine Vergünſtigung zugewendet werden will, was offenbar der Fall wäre, wenn ein Excommunicatus toleratus in die genannte Strafe nicht verfallen würde. — In gleicher Weiſe trifft die Irregularität nicht bloß die Majoriſten, ſondern auch die Minoriſten, die als Excommunicirte irgend eine Handlung ihres Ordo feierlich und in der Eigenſchaft als Ordinirte vornehmen, denn die Geſetze machen auch hier keinen Unterſchied, — ſie bedrohen mit der Irregularität nicht bloß die Presbyter, Diacone und Subdiacone, ſondern überhaupt die Cleriker [2]), auch führt der ganze Titel die Ueberſchrift: de *clerico* excommunicato ministrante. Da nun die Minoriſten ſo gut als die Majoriſten unter den Begriff der Cleriker fallen [3]) und die Geſetze, die in allgemeinen Ausdrücken reden, willkürlich nicht reſtringirt werden dürfen [4]), ſo können die Minoriſten jenen Strafandrohungen gegenüber keine Exemption in Anſpruch nehmen [5]), wie denn auch die römiſche Pönitentiarie am 20 December 1650 ausdrücklich in dieſem Sinne entſchieden hat [6]). — Der wirkliche Eintritt der Irregularität iſt an zwei Be-

1) *Reiffenstuel*, Jus Can. L. V. tit. 27. n. 19.

2) c. 2. 3. 6. 7 X de clerico excommun. minist. 5. 27.

3) c. 1 Dist. XXI. „Generaliter autem *clerici* nuncupantur omnes, qui in ecclesia Christi deserviunt, quorum gradus et nomina haec sunt: Ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus."

4) c. 22 X de privileg. 5. 33.

5) *Pirhing*, Jus can. L. V. tit. 27. §. VI. n. 37.

6) *Fagnani*, Comment. ad c. 2 X h. t. n. 17. Vgl. eine hieher gehörige Aeußerung Benedicts XIV. bei *Giraldi*, l. c. P. I. p. 700,

dingungen geknüpft, die wohl zu beachten ſind. Nach der erſten muß die kirchliche Handlung, die der Excommunicirte verrichtet, ein Ausfluß des Ordo ſein und von ihm *ex officio* als Diener der Kirche und in feierlicher Weiſe vorgenommen werden, denn nur von dieſen Funktionen reden die betreffenden Geſetze, die wir, da ſie Strafbeſtimmungen enthalten, über ihren Wortlaut nicht ausdehnen dürfen. Demgemäß hat die Darbringung des hl. Meßopfers, die Spendung der Sacramente, die Vornahme der kirchlichen Benedictionen jedesmal die Irregularität zur unmittelbaren Folge, während die letztere bei denjenigen Acten, die nicht aus dem Ordo fließen, — Beerdigung, Predigt, Aſſiſtenz bei der Ehe, Ertheilung von Dispenſationen, Verleihung von Beneficien, Betheiligung an kirchlichen Wahlen, obwohl der Betreffende ſchwer ſich verſündigt, nicht in Wirkſamkeit tritt [1]). Ebenſo macht die Spendung der Nothtaufe den excommunicirten Cleriker nicht irregulär, weil er hier weder von ſeinem Ordo Gebrauch macht, noch als Diener der Kirche thätig iſt, ſondern einfach eine Handlung vornimmt, zu welcher auch jeder Laie im Falle der Noth berechtigt iſt; aber wenn ein excommunicirter Prieſter, nachdem die Nothtaufe durch einen Laien bereits geſpendet worden iſt, die Taufceremonien nachholt, ſo contrahirt er die Irregularität, weil dieſe Functionen ein Ausfluß des Ordo ſind und von ihm feierlich, in ſeiner Eigenſchaft als Prieſter, vorgenommen werden. Die gleichen Principien gelten in Betreff der ***ordines minores:*** werden ſie von einem Excommunicirten in feierlicher Weiſe und ex officio ausgeübt, ſo ziehen ſie die genannte Strafe unbe-

1) *Reiffenstuel*, l. c. n. 6.

dingt nach ſich. Da aber die mit denſelben verbundenen Functionen nach gegenwärtiger Praxis, freilich im Widerſpruche mit den Beſtimmungen des Tridentinums [1]), faſt ausſchließlich von *Laien* vorgenommen werden, ſo wird ein Cleriker, der ſie ohne alle Feierlichkeit, ohne die betreffende Kirchenkleidung und ganz in der Weiſe ausübt, wie es regelmäßig von Laien geſchieht, nicht irregulär, denn er handelt hier nicht ex officio und als ordinirter Diener der Kirche, ſondern gleichſam als Laie [2]). Die Frage, ob den Prieſter, der im Stande der Excommunication das Sacrament der *Buße* ſpendet, ebenfalls die Irregularität treffe, iſt vielfach verneinend beantwortet und dafür geltend gemacht worden, daß er, weil die Handlung ungültig und ohne Wirkung ſei, eigentlich kein *Sacrament* ſpende, außerdem ſetze die Irregularität immer ein *vollendetes* Verbrechen voraus [3]), hier aber liege nur der *Verſuch* vor: allein äußerlich nimmt der Betreffende die hl. Handlung in feierlicher Weiſe, als Diener der Kirche und unter Beobachtung des kirchlichen Ritus vor, er thut, ſo viel an *ihm* liegt, Alles, was zur wirklichen Spendung des Sacramentes gehört, er macht ſich des Ungehorſams gegen die beſtehenden Geſetze und der Unehrerbietigkeit gegen das Sacrament in gleichem Maaße, wie bei Spendung jedes andern, ſchuldig, es wird ihn alſo auch die gleiche Strafe treffen: ob der Act von ſeiner innern Wirkung begleitet ſei oder nicht, iſt hier ohne Bedeutung. Auch

---

1) Sess. XXIII. c. 17 de ref. Vgl. die Entſcheidungen der Congregatio Concil. bei *Fagnani*, Comment. ad c. 2 X de clerico excommun. minist. 5. 27. n. 19. 20.

2) *Pirhing*, l. c. n. 39. *Reiffenstuel*, l. c. n. 22.

3) *Reiffenstuel*, Jus can. L. V. tit. XII. §. 2. n. 31.

bei der Wiedertaufe wird das Sacrament und ſeine Gnade nicht geſpendet, die Handlung iſt innerlich ohne Wirkung und doch wird nach ausdrücklichen Beſtimmungen des Rechts derjenige Cleriker, der die äußeren Ceremonien vornimmt oder auch nur bei denſelben ſich betheiligt, unbedingt irregulär [1]): das Gleiche wird alſo auch bei der Buße der Fall ſein. — Die zweite der obengenannten Bedingungen, ohne deren Vorhandenſein die Irregularität nicht eintritt, geht dahin, daß der verbotene Weiheact mit Wiſſen und Willen und in der böslichen Abſicht, dadurch die Vorſchrift der Kirche zu verletzen, vorgenommen worden ſei, denn die Irregularität iſt als Strafe aufzufaſſen, die als ſolche immer eine perſönliche Schuld vorausſetzt, alſo nicht Platz greifen kann, wo das bewußte Handeln und die bösliche Abſicht fehlt: weßhalb auch die Geſetze, die für unſern Fall die Irregularität androhen, immer in Ausdrücken reden, die auf eine wiſſentliche und abſichtliche Verletzung des kirchlichen Gebotes hinweiſen — „qui *praesumserint* divina officia celebrare [2]), qui *damnabiliter* se ingesserit divinis“ etc. [3]). Hieraus ergeben ſich als unmittelbare Conſequenzen folgende Grundſätze: a) Wer ſich in Betreff ſeiner Excommunion in einem unüberwindlichen Irrthum befand, verfällt durch die Vornahme eines der verbotenen Weiheacte nicht in die Irregularität [4]); dagegen wird ſie ihn treffen, wenn der Irrthum ein ſelbſtverſchuldeter war und durch Anwendung einiger

1) c. 2 X de apostat. 5. 9.
2) c. 4 X h. t. 5. 27.
3) c. 1 de sentent. et re judic. VI. 2. 14.
4) c. 9 X h. t. 5. 27.

Mühe hätte beſeitigt werden können [1]), denn in einem ſolchen Falle liegt kein Entſchuldigungsgrund vor. Das Gleiche findet ſtatt, wenn der Cleriker von ſeiner Excommunication Kenntniß hatte und zugleich wußte, daß die Vornahme kirchlicher Handlungen ihm in Folge hievon unterſagt ſei, jedoch darüber in Unwiſſenheit ſich befand, daß auf den Uebertretungsfall die Irregularität geſetzt ſei, denn es wird nicht behauptet werden können, daß der letztere Umſtand jede bösliche Abſicht ausſchließe und von der Schuld, das Gebot der Kirche übertreten zu haben, frei mache [2]). b) Wenn ein excommunicirter Prieſter, weil ein anderer nicht anweſend iſt, in articulo mortis die Sacramente ſpendet, — oder eine Function ſeines Ordo vornimmt, weil er durch die Unterlaſſung derſelben ſein Vergehen entdecken und ſich großen Nachtheilen an Ehre oder Leben ausſetzen würde, ſo iſt er, wie wir bereits oben bemerkten, von jeder Verſchuldung frei und ebendeßhalb der Irregularität nicht verfallen [3]). c) Diejenigen Cleriker endlich, welche in einer offenbar und erweislich ungültigen Excommunication ſich befinden, contrahiren durch Verrichtung eines Weiheactes die Irregularität nicht, denn da eine ungültige Sentenz ohne alle rechtliche Wirkung iſt, ſo können ſie ſich durch Nichtbeobachtung derſelben keine Verſchuldung und alſo auch keine Strafe zuziehen [4]); wobei freilich bemerkt werden muß, daß ſie, wenn die Nullität

---

1) *Glossa* ad c. 9 cit. verb. *probabilis*.

2) *Thesaurus*, De Poenis ecclesiast. s. V. *Censurae*, c. XI. n. 1 in fin.

3) *Reiffenstuel*, l. c. L. V. tit. 27. n. 11. 12.

4) „Non debet is poenam canonicam sustinere, in cujus damnatione non est canonica prolata sententia." c. 64. C. XI. q. 3.

der Sentenz nicht allgemein bekannt iſt, um ein etwaiges Aergerniß zu vermeiden, der *öffentlichen* Functionen ſich zu enthalten haben. — Anders, als bei der vollen *Gewißheit* in Betreff der Richtigkeit der Excommunication, verhält es ſich im Falle eines bloßen *Zweifels*. Dieſer iſt in vierfacher Form möglich. Einerſeits kann der Cleriker zwar wiſſen, daß vom Richter der Bann über ihn ausgeſprochen wurde, aber er iſt darüber im Unklaren, ob er wirklich aus einem geſetzlichen Grunde und unter Beobachtung des vorgeſchriebenen Proceßverfahrens erfolgt ſei, oder er kann, weil ihm die Sentenz nicht förmlich inſinuirt wurde, darüber zweifeln, ob das Gerücht, welches über ſeine Excommunication ihm zu Ohren gekommen, wirklich wahr ſei und Glauben verdiene. Andererſeits kann er bei dem ipso facto eintretenden Banne darüber in Ungewißheit ſich befinden, ob vom Geſetze auf das Vergehen, deſſen er ſich ſchuldig gemacht, wirklich die Excommunication geſetzt ſei, oder umgekehrt, ob die That, die er begangen, in Wahrheit dasjenige Verbrechen ſei, das, wie er weiß, mit dem Banne belegt iſt. In allen dieſen Fällen der Ungewißheit und des Zweifels über das wirkliche Vorhandenſein der Excommunication hat ſich der Cleriker jeder kirchlichen Funktion zu enthalten [1]), weil hier der allgemeine Grundſatz zur Anwendung kommt, daß im Zweifel der ſicherere Weg zu wählen ſei [2]). Verrichtet er dennoch irgend einen

1) c. 5 X h. t. 5. 27: „Licet autem in hoc non videatur omnino culpabilis exstitisse; quia tamen in dubiis via est eligenda tutior, etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat tamen potius se abstinere, quam sacramenta ecclesiastica pertractare.“

2) c. 12. 18. 24 X de homicid. 5. 12. Cfr. *Fagnani*, Comment. ad c. 5 X de constit. 1. 2. n. 171 seqq.

Weiheact und ſtellt ſich nachher heraus, daß er ſich wirklich in der Excommunication befunden habe, ſo kann ihn der Zweifel, in welchem er gehandelt, vor dem Eintritte der Irregularität nicht ſchützen [1]). — Was endlich die Frage betrifft, wer von der Irregularität, die wegen der violatio censurae contrahirt wurde, zu dispenſiren berechtigt ſei, ſo muß ſie dahin beantwortet werden, daß eine derartige Dispenſation zu den päpſtlichen Reſervatfällen gehöre [2]) und der Biſchof zur Ertheilung derſelben nur dann das Recht habe, wenn die Irregularität eine geheime iſt [3]). — Neben der Irregularität, von welcher wir im Bisherigen redeten, kennt die kirchliche Geſetzgebung für die äußerſten Fälle des Ungehorſams noch eine andere, ſchwerere Strafe. Wenn ein Excommunicirter, obwohl er bereits irregulär geworden iſt, dennoch fortfährt, die Functionen ſeines Ordo auszuüben, ſo ſoll er im Sinne der ältern Canones für immer abgeſetzt [4]) und ſämmtlicher Beneficien beraubt werden [5]). Dieſe Strafen treten übrigens nicht ipso jure ein, ſondern erfordern eine ſpecielle richterliche Sentenz;

1) *Suares*, l. c. sect. 3. n. 7.

2) c. 1 de sent. excommun. VI. 5. 11; c. 1 de sentent. et re judic. VI. 2. 14.

3) *Trid.* Sess. XXIV. c. 6 de ref.

4) c. 3 X h. t. 5. 27: „Clerici autem, si qui a suis, aut etiam de mandato Romani pontificis ab alienis episcopis interdicti vel excommunicati ante absolutionem divina officia celebraverint, nisi moniti sine dilatione redierint, *perpetuae depositionis sententiam* pro ausu tantae temeritatis incurrant.“

5) c. 6 X h. t. 5. 27: „Presbyteros autem et alios clericos, qui pro suis excessibus a te nexibus anathematis canonice innodati, praesumserunt vel praesumunt officia celebrare divina, rationabiliter poteris *omnibus beneficiis ecclesiasticis spoliare.*“

zugleich muß ihnen eine Warnung vorhergehen, wiewohl der Richter in beſonders dringenden Verhältniſſen auch ohne eine ſolche vorſchreiten kann [1]). Für den Fall, daß an einem Orte eine größere Anzahl von Clerikern im Stande der Excommunication die Functionen ihres Amtes fortwährend ausübten, ſollen nur die Führer und Anſtifter mit der förmlichen Abſetzung und Beraubung der Beneficien beſtraft, die Uebrigen, die als weniger ſchuldig erſcheinen, auf eine beſtimmte Zeit ab officio ſuspendirt, Allen aber eine angemeſſene Buße auferlegt werden [2]). Der Grund dieſer Beſtimmung iſt leicht erſichtlich: es ſoll verhindert werden, daß nicht durch Abſetzung ſo Vieler der Gottesdienſt beeinträchtigt werde oder förmlicher Prieſtermangel eintrete; wenn aber die betreffende Decretale, die an den Erzbiſchof von Toledo gerichtet iſt, die Zahl der Schuldigen auf 40 feſtſetzt, ſo iſt dieß nicht ſo aufzufaſſen, als ob dieſe Anzahl immer und überall als maaßgebend zu betrachten wäre, vielmehr will damit dem Richter bloß ein Anhaltspunkt gegeben werden, nach welchem er ſich unter Berückſichtigung der beſtehenden Verhältniſſe, der Größe und Ausdehnung des Ortes, der Geſammtzahl der Cleriker ꝛc. im Allgemeinen zu richten habe [3]).

Die dargelegten Grundſätze beziehen ſich auf die Cleriker, welche trotz der über ſie verhängten Excommunication die Sacramente adminiſtriren oder überhaupt irgend einen Weiheact vornehmen: was aber die Gläubigen betrifft, die bei ihnen die Sacramente ꝛc. empfangen, ſo machen

---

1) *Pirhing*, l. c. §. I. n. 5.
2) c. 4 X h. t. 5. 27.
3) *Pirhing*, l. c. n. 7.

ſie ſich dadurch einer ſchweren Sünde ſchuldig [1]) und verfallen in die Excommunicatio minor, die, wie wir unten ausführlich zeigen werden, Jeden trifft, der mit einem Gebannten Umgang pflegt, und im vorliegenden Falle mit um ſo größerem Rechte eintreten wird, als es ſich um eine communicatio *in sacris* handelt. — Eine weitere Strafe iſt für die Gläubigen in den Geſetzen nicht ausgeſprochen, namentlich kann von der Irregularität die Rede nicht ſein, denn dieſe iſt immer nur den adminiſtrirenden Clerikern, nicht aber den Laien, die bei ihnen die Sacramente empfangen, angedroht. Nur die Ordination macht eine Ausnahme: wer ſich von einem excommunicirten Biſchofe weihen läßt, iſt von der Ausübung des empfangenen Ordo ſuſpendirt und dieß ſelbſt dann noch, wenn er nicht wußte, daß der betreffende Biſchof excommunicirt ſei, die Unwiſſenheit kann hier keinen Entſchuldigungsgrund bilden, weil die Suſpenſion weniger eine Strafe für den Ordinirten, als vielmehr die naürliche Folge der Unfähigkeit des Ordinirenden iſt, — dieſer hat wegen der Excommunication die Ausübung der Weiheacte ſelbſt nicht, er kann ſie alſo in dieſem Zuſtande auch einem Andern nicht mittheilen [2]). Bei der Diſpenſation dagegen, die der in dieſer Weiſe Ordinirte zur wirklichen Ausübung ſeines Ordo nöthig hat, macht es einen Unterſchied, ob er beim Empfange deſſelben von der Excommunication des Biſchofs Kenntniß hatte oder nicht: im erſtern Falle kann nur der Papſt, im letztern

---

1) c. 25. C. XI. q. 3; c. 5 X de his, quae vi metusve causa fiunt. 1. 40. Cfr. *Fagnani*, Comment. ad c. 1 X de schismat. 5. 8. n. 62.

2) *Barbosa*, De offic. et potestate Episcopi. P. II. Allegat. 48. n. 9.

aber auch der eigene Biſchof die Diſpens ertheilen [1]). Ebenſo kann Derjenige, der durch Einjagung ſchwerer Furcht gezwungen wurde, ſich von einem Excommunicirten weihen zu laſſen, durch den eigenen Biſchof diſpenſirt werden [2]).

Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung, wornach die Excommunicirten die Sacramente ꝛc. nicht ſpenden und die Gläubigen ſie von ihnen nicht empfangen dürfen, gilt bloß den Excommunicatis *vitandis* gegenüber: in Betreff der *tolerati* hat die Conſtanzer Bulle eine Milderung der ältern Geſetze eintreten laſſen. Das freilich muß hier vor Allem feſtgehalten werden, daß jene Bulle den Excommunicirten keine Vergünſtigung einräumen wollte, — es können alſo auch die tolerati nicht ohne Weiteres und aus freien Stücken die Sacramente adminiſtriren und dieſelben gleichſam aufdrängen, für ſie gilt noch vollſtändig das ältere Recht, welches ihnen unbedingt jeden Verkehr mit den Gläubigen unterſagte [3]) — und ſie würden ſich durch eine derartige, willkürliche Vornahme von Weiheacten noch heute ebenſo verſündigen und der Irregularität verfallen, wie ehedem. Aber den Gläubigen hat die Extravagante Martins V. die Einräumung gemacht, daß ſie fortan „in receptione sacramentorum“ die Tolerirten nicht mehr zu meiden verpflichtet ſeien: ſie können alſo in erlaubter Weiſe aus den Händen eines nicht ſpeciell

---

1) c. ultim. X de ordinatis ab episcopo etc. 1. 13.

2) *Thesaurus*, l. c. s. v. *Ordines*, c. XXIV. n. 1 in fin.

3) c. 5 X de clerico excommun. minist. 5. 27: „Excommunicatos *non vitare* multo magis, *quam non vitari*, periculosum existit: non vitare siquidem, cum in eo sit, excommunicatus sine delicto non potest, sed, cum ex aliis pendeat, sine suo delicto poterit non vitari.“

excommunicirten Prieſters die Sacramente ꝛc. empfangen, woraus auf der andern Seite mit Nothwendigkeit folgt, daß der Excommunicirte, *wenn ſie von ihm verlangt werden*, ſie ſpenden dürfe, denn erlaubt Fordern und erlaubt Spenden ſind Wechſelbegriffe, das Erſtere hat das Letztere zur nothwendigen Vorausſetzung und iſt Jenes geſetzlich geſtattet, ſo muß es auch Dieſes ſein, — ſelbſt die ſacramentale Abſolution macht hievon keine Ausnahme [1]), ſie iſt, von einem Excommunicatus toleratus verlangt und geſpendet, nicht nur gültig, ſondern auch erlaubt. — Wenn übrigens *Martin* V. den Gläubigen geſtattet, bei den Excommunicirten, die nicht ſpeciell und unter Anführung ihres Namens öffentlich bekannt gemacht worden ſind, die Sacramente zu empfangen, ſo können auch ſie nicht unbedingt und nach Willkür dieſelben fordern, vielmehr verlangt der Geiſt und die Intention der Bulle, daß ſie durch derlei Forderungen einerſeits den andern Mitchriſten kein Aergerniß geben und den Excommunicirten durch ihren Umgang nicht ermuthigen, in ſeiner Sünde und Widerſpenſtigkeit zu verharren — denn Beides würde die Forderung unerlaubt machen, andererſeits muß für die letztere irgend ein *Grund* vorliegen, ein gewiſſer Grad von Nothwendigkeit, ein Nutzen oder die Abwendung von Schaden ſie als geboten erſcheinen laſſen. Nur unter dieſer Vorausſetzung hat die Conſtanzer Bulle den Gläubigen jene Einräumung gemacht: können ſie alſo ebenſo leicht und ohne irgend welchen Nachtheil von einem Nichtexcommunicirten die Sacramente ꝛc. empfangen, ſo dürfen ſie dieſelben von einem Excommunicatus toleratus

---

1) *Seitz*, die Bußgerichtsbarkeit des Pfarrers. S. 86 f.

nicht fordern [1]). — Nach dem ſtrengen Wortlaute der genannten Bulle wäre es den Gläubigen auch geſtattet, ſelbſt bei Häretikern und Schismatikern, die nicht ſpeciell excommunicirt ſind, den Gottesdienſt zu beſuchen und ſogar die Sacramente zu empfangen, falls hinreichende Gründe hiezu vorliegen — und eine Reihe von Theologen und Canoniſten [2]) hat eine ſolche communicatio in sacris für völlig erlaubt erklärt, wenn die nachſtehenden Umſtände zuſammentreffen: a) es müſſe die äußerſte Noth, der Mangel jedes andern Gottesdienſtes und die Unmöglichkeit, ſonſtwie die Sacramente zu empfangen, dazu treiben, b) wenn die akatholiſchen Cultusdiener gültig ordinirt ſeien und die Sacramente ohne weſentliche Aenderung der katholiſchen Liturgie adminiſtriren, c) es dürfe in der communicatio in sacris von Seiten des Katholiken keine Anerkennung oder Billigung der Lehre jener religiöſen Genoſſenſchaft enthalten ſein und d) durch die Theilnahme an dem fremden Gottesdienſte den eigenen Glaubensgenoſſen kein Aergerniß gegeben werden. — Allein dieſer Anſicht tritt Benedict XIV. [3]) mit der Bemerkung entgegen, daß dieſelbe theoretiſch ihre Richtigkeit habe, daß aber das wirkliche Zuſammentreffen all jener Bedingungen nahezu unter die Unmöglichkeiten gehöre, mithin die Katholiken, welche in der angegebenen Weiſe mit Häretikern ꝛc. verkehren, nur in den allerſeltenſten Fällen von der Begehung einer ſchweren Sünde werden freigeſprochen werden können. Es ſei deßhalb beſſer und für die Praxis ſicherer, denjenigen Theologen beizuſtimmen,

---

1) *Suarez*, l. c. sect. 4. n. 11 seqq. *Engel*, l. c. n. 62 seq.
2) Bei Benedict XIV. De synodo dioeces. L. VI. c. 5. n. 2.
3) L. c.

die eine ſolche communicatio in sacris für unbedingt verwerflich erklären. In gleichem Sinne hat ſich auch die Congregatio de propaganda fide in einer Inſtruction für die Miſſionäre des Orients vom J. 1729 ausgeſprochen [1]). Es laſſen ſich allerdings, heißt es daſelbſt, Fälle denken, in welchen eine communicatio in sacris mit den Schismatikern als erlaubt erſcheine, aber practiſch müſſe als oberſter Grundſatz feſtgehalten werden, daß eine ſolche unbedingt verboten und ſündhaft ſei, denn bei einem ſo innigen Verkehr liege immer die Gefahr ſehr nahe, allmählig verführt zu werden und vom Glauben abzufallen, es werde den eifrigen und aufrichtigen Katholiken Aergerniß gegeben und die Schismatiker durch die Anerkennung, die dabei ihrem Glauben wenigſtens äußerlich gezollt werde, in ihrem Irrthume beſtärkt. — Das Gewicht dieſer Gründe und die Richtigkeit der Anſicht, daß eine active Theilnahme am Gottesdienſte und den Sacramenten einer akatholiſchen Secte in faſt allen Fällen ſündhaft ſei, wird Niemand in Abrede ziehen: dagegen iſt es etwas ganz Anderes, wenn ein Katholik einem fremden Gottesdienſte lediglich paſſiv beiwohnt, entweder bloß um ſeine Neugierde zu befriedigen, oder die jenſeitigen Religionsgebräuche aus eigener Anſchauung näher kennen zu lernen. Eine derartige Theilnahme kann nicht unter den Begriff der communicatio in sacris fallen und eben deßhalb nicht als eine ſündhafte Handlung angeſehen werden [2]).

---

1) Bei *Giraldi*, l. c. P. I. p. 562 seqq. An derſelben Stelle findet ſich eine Erklärung der Congregatio Inquisitionis vom J. 1753, die von den nämlichen Grundſätzen ausgeht.

2) *Devoti*, Instit. can. L. IV. tit. 18. §. 11 in fin.

§. 4.

Die paſſive Theilnahme am heiligen Meßopfer und andern kirchlichen Handlungen. Verweigerung des chriſtlichen Begräbniſſes.

Wie die Excommunicirten von dem Empfange und der Adminiſtration der Sacramente ausgeſchloſſen ſind, ſo dürfen ſie auch bei der Darbringnng des hl. Meßopfers und der Vornahme der übrigen kirchlichen Handlungen nicht anweſend ſein; in gleicher Weiſe iſt ihnen auch die Ehre und Wohlthat des chriſtlichen Begräbniſſes entzogen.

Was in erſter Linie die hl. Meſſe betrifft, ſo verſteht ſich die Zurückweiſung und Fernhaltung der Gebannten von ſelbſt, — ſie liegt in der Natur der Sache. Denn abgeſehen davon, daß in einer ſolchen Theilnahme eine communicatio in sacris mit dem Prieſter und der Gemeinde liegen und auf der andern Seite die Strafe der Excommunication viel von ihrer Strenge verlieren und das Anſehen derſelben in den Augen der Gläubigen herabgedrückt würde [1]), widerſtrebt es dem natürlichen ſittlichen Gefühle, einen öffentlichen Sünder, einen Unheiligen, einen mit dem Fluche beladenen Verächter Gottes und der Kirche zur Feier der göttlichen Geheimniſſe, zum heiligen und unbefleckten Opfer des neuen Bundes ohne Weiteres zuzulaſſen: hat ja doch vermöge des unverdorbenen religiöſen Bewußtſeins ſchon unter den Heiden allgemein der Glaube geherrſcht, daß

1) Von den Prieſtern, welche die Excommunicirten zu den Sacramenten zulaſſen oder vor ihnen die hl. Meſſe celebriren, ſagt die Synode von Poitiers im J. 1284. c. 1: „Ex qua quidam participatione non solum se inficiunt, imo et alios laedunt, *quibus contemnendi excommunicationem et censuram ecclesiasticam tribuunt incentivum.*" *Hard.* VII. p. 940.

durch die Anweſenheit eines Unreinen und Unheiligen bei den Opfern die Gottheit beleidigt, die dargebrachte Gabe entweiht und die erflehte Gnade zurückgehalten werde, weßhalb es überall Praxis war, vor dem eigentlichen Beginne des Opfers und nachdem Stillſchweigen geboten worden, die Profanen und Unheiligen ſpeciell aufzufordern, ſich zu entfernen und die Stätte, wo die hl. Handlung vorgenommen werden ſollte, zu verlaſſen [1]). Hiemit übereinſtimmend finden wir denn auch ſchon in der älteſten Kirche allgemein das Beſtreben, die Heiligkeit des euchariſtiſchen Opfers durch Fernhaltung der Sünder und Unreinen vor Profanirung zu bewahren: der Diacon hatte nach Beendigung der Rede des Biſchofes und einiger Gebete an die Catechumenen, die öffentlichen Büßer und überhaupt an Alle, die aus irgend einem Grunde der Gemeinſchaft mit den Gläubigen entbehrten, die Aufforderung zu richten, daß ſie die Verſammlung verlaſſen [2]) und erſt wenn dieß geſchehen war, begann

1) Der Herold rief mit lauter Stimme: *τίς τῇδε*: wer iſt zugegen? und die Anweſenden antworteten: *πολλοὶ κἀγαθοί*, viele Fromme. Oder der feierliche Ruf lautete in beſtimmterer Faſſung: *ἑκὰς βέβηλοι! ἑκὰς, ἑκὰς, ὅστις ἀλιτρός.* Vgl Laſaulx, das Sühnopfer der Griechen und Römer, in deſſen Studien des claſſiſchen Alterthums S. 272. — Auf den nämlichen Gebrauch beziehen ſich die Worte Virgils, Aen. VI. 258: procul o procul este *profani* — und Livius, XLV. c. 5. ſagt: omnis praefatio sacrorum eos, quibus non sunt purae manus, sacris arcet. — An einzelnen Tempeln der Götter war dieſelbe Abſicht, die Profanen und Unheiligen fernzuhalten, durch Ueberſchriften über dem Eingange — ausgedrückt, z. B. *μὴ παριέναι εἴσω τῶν περιῤῥαντηρίων, ὅστις μὴ καθαρός ἐστι τὰς χεῖρας*, oder, wie die Aufſchrift an dem berühmten Heiligthume zu Epidaurus lautete: *Ἁγνὸν χρὴ νηοῖο θυώδεος ἔνδον ἰόντα ἔμμεναι· ἁγνείη δ᾽ ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.* Cfr. **Lobeck**, Aglaopham. I. p. 17.

2) ***Constit. apostol.*** L. VIII. c. 9: „*καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· ἀπολύεσθε οἱ ἐν μετανοίᾳ, καὶ προστιθέτω· μήτις τῶν μὴ δυνα-*

das eigentliche Meßopfer, damit es ja nicht durch die Anweſenheit eines Unheiligen entweiht werde und ſowohl dieſer als die Uebrigen ſtatt göttlichen Segens Unheil und Verderben über ſich bringen [1]). Wenn in Folge der damaligen Kirchendisciplin ſchon die Catechumenen und die Poenitenten vor dem Beginne der missa fidelium ſich zu entfernen hatten, ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Gleiche in noch viel höherem Grade von den Excommunicirten, die ja wegen ſchwerer Vergehen aus der Gemeinſchaft der chriſtlichen Gemeinde förmlich ausgeſtoßen waren, gefordert wurde — und auch die ſpätere Geſchichte der Kirche bietet aus allen Jahrhunderten bis auf die Gegenwart hinlängliche Beweiſe hiefür dar. Gregor, der Große, erzählt von zwei Nonnen, die im Stande der Excommunication geſtorben und in einer Kirche beerdigt worden waren, daß man, ſo oft vom Diacon die erwähnte Aufforderung an die verſammelte Gemeinde ge-

μένων προελθέτω." Während der hl. Handlung ſelbſt wurden die Thüren ſorgfältig bewacht, damit kein Ungläubiger oder Ungetaufter eintrete. Cfr. L. II. c. 57 in fin.

1) Daß der Grund, aus welchem die Entfernung der Unreinen gefordert wurde, wirklich in der Beſorgniß gelegen habe, es möchte das hl. Opfer durch den Anblick oder den Genuß von Seiten ſolcher Menſchen entehrt werden und die Betreffenden ſchwere Schuld auf ſich laden, ergibt ſich aus der Art und Weiſe, wie Chryſoſtomus (Homilia de filio prodigo, Opp. T. VI. p. 313 edit. Francof.) oder wer ſonſt der Verfaſſer dieſer Rede iſt, den ebengenannten Ruf des Diacons amplificirt: „μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν μὴ ἐσθιόντων, μή τις τῶν κατασκόπων, μή τις τῶν μὴ δυναμένων θεάσσασθαι τὸν μόσχον ἐσθιόμενον, μή τις τῶν μὴ δυναμένων θεάσασθαι τὸ οὐράνιον αἷμα, τὸ ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, μή τις ἀνάξιος τῆς ζώσης θυσίας, μή τις ἀμύητος, μή τις μὴ δυνάμενος ἀκαθάρτοις χείλεσι προςψαύσασθαι τῶν φρικτῶν μυστηρίων."

richtet wurde, geſehen habe, wie ſie aus ihrem Grabe ſich erhoben und die Kirche verließen; was ſie ſo lange wiederholt hätten, bis endlich die für ſie dargebrachten Oblationen von dem opfernden Prieſter angenommen und die Verſtorbenen dadurch in die Gemeinſchaft der Kirche wieder aufgenommen worden ſeien [1]). Die Critik mag über die hiſtoriſche Wahrheit dieſer Erzählung urtheilen, was ſie will, das geht jedenfalls aus derſelben unzweideutig hervor, daß zur Zeit Gregors die Excommunicirten von der Theilnahme am hl. Opfer ausgeſchloſſen waren, denn ohne dieſe Vorausſetzung würde der wunderbaren Thatſache, die er berichtet, die weſentlichſte Grundlage entzogen und ſie ſelbſt als völlig unvermittelt ſich darſtellen. — Dieſelbe Praxis, wornach die Gebannten von der Meſſe ſich fernzuhalten haben, bezeugt aus dem zwölften Jahrhundert das Concil von Rheims, wenn es, wie bei einer längſt beſtehenden Einrichtung zu geſchehen pflegt, mit wenigen Worten ſagt [2]): „Prohibemus, ne divinum officium celebretur, sed nec campana pulsetur in urbe, vel in castro, vel in curte (= Hof, Dorf), ubi aliquis excommunicatus praesens fuerit,“ und die bereits erwähnte Synode von Poitiers beſtimmt [3]), daß diejenigen Prieſter, welche in Gegenwart eines Excommunicirten celebriren würden, nach dem Ermeſſen des Biſchofs und im Verhältniſſe ihrer Verſchuldung mit einer größern oder geringern Geldſtrafe, die für die Armen zu verwenden ſei, belegt werden ſollen. In gleicher Weiſe ſchließt das gemeine Recht [4]) die Gebannten von jedweder Theil-

1) *Gregorii* Dialog. L. II. c. 23.

2) Concil. *Remens.* ann. 1148. c. 7. *Hard.* VI. II. p. 1304.

3) Concil. *Pictavens.* ann. 1284. c. 1. *Hard.* VII. p. 941.

4) c. 1. §. 1 Dist. XXV; c. 43 X de sentent. excommun. 5. 39; c. 8 de privileg. VI. 5. 7.

nahme am euchariſtiſchen Opfer wiederholt und auf's Nachdrücklichſte aus.

Betrachten wir die Beſtimmungen der noch jetzt allgemein gültigen Geſetzgebung über den vorliegenden Punkt des Nähern, ſo macht ſich der Excommunicirte, der trotz des kirchlichen Verbotes dem heiligen Meßopfer eigenmächtig anwohnt, wegen vorſätzlicher Mißachtung der über ihn verhängten Cenſur, wegen Verletzung der dem Heiligen ſchuldigen Ehrerbietung und weil er mit den Gläubigen unbefugter Weiſe in Verkehr tritt, einer ſchweren Sünde ſchuldig und zwar iſt es hier gleichgültig, ob er ein Excommunicatus vitandus oder toleratus ſei, da die Bulle Martin's V. zu Gunſten der Excommunicirten an der ältern Geſetzgebung nichts ändern wollte. — Obwohl indeſſen eine derartige Betheiligung an der heiligſten Handlung des chriſtlichen Gottesdienſtes für den Gebannten eine ſchwere Verſchuldung in ſich ſchließt, ſo hat doch die Kirche für dieſes Vergehen weiterhin keine beſondere Strafe feſtgeſetzt — mit alleiniger Ausnahme des Falles, in welchem der Biſchof oder ein anderer Prälat im Stande der Excommunication einem Prieſter befiehlt, die Meſſe in ſeiner Gegenwart zu celebriren: hiebei contrahirt der Befehlende nach der übereinſtimmenden Anſicht der Canoniſten [1]) die Irregularität. Zwar auf eine ſpecielle und ausdrückliche Geſetzesſtelle kann dieſe Behauptung nicht geſtützt werden, denn wenn Innocenz III. von einem Biſchofe, der in der genannten Weiſe die hl. Meſſe

---

1) *Glossa* ad c. 2 de privileg. in Clem. 5. 7. verb. *celebrari.* *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. VI. n. 9 in fin. *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 244.

vor ſich leſen ließ, bemerkt [1]): cum eo misericordiam facientes poenam, quam canon minatur, ei non duximus *infligendam*, ſo wird darunter nur eine vom Richter arbiträr zu verhängende Strafe und nicht die Irregularität, die ja ipso jure eintritt, verſtanden werden können. Aber die obige Meinung findet in dem allgemeinen Rechtsſatze: Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per se ipsum [2]), ihre hinlängliche Begründung: der Befehlende iſt die eigentliche Urſache, daß das hl. Opfer gefeiert wird, — was auf ſeine ausdrückliche Veranlaſſung hin geſchieht, muß ſo angeſehen werden, als hätte er es ſelbſt gethan. Da nun jeder Excommunicirte, der die hl. Meſſe celebrirt, in die Irregularität verfällt, ſo wird dieſe Strafe ihn auch im vorliegenden Falle, der der perſönlichen Celebration rechtlich gleichſteht, unbedingt treffen. —

Was ſodann den Prieſter betrifft, der mit Wiſſen und Willen in Gegenwart eines Excommunicatus ***vitandus*** das hl. Meßopfer darbringt, ſo begeht er durch dieſe communicatio in sacris eine ſchwere Sünde [3]), er verfällt in die kleinere Excommunication und unterliegt ſolange dem Interdictum ab ingressu Ecclesiae, bis ihn der kirchliche Obere, deſſen Excommunicationsſentez er mißachtete, nach geleiſteter Genugthuung freiſpricht [4]).

1) c. 5 X de clerico excommun. ministrante. 5. 27.

2) c. 72 de regul. jur. VI. 5. 12.

3) c. 18 de sent. excomm. VI. 5. 11: „Is, qui in ecclesia, sanguinis aut seminis effusione polluta, vel qui, ***praesentibus majori excommunicatione nodatis***, scienter celebrare praesumit, ***licet in hoc temerarie agat***, irregularitatis tamen, (cum id non sit expressum in jure) laqueum non incurrit.“

4) c. 8 de privileg. VI. 5. 7: „Qui vero contra praesumserint, ***ingressum ecclesiae sibi noverint interdictum***, donec de transgres-

Aus dieſem doppelten Verbote, wornach weder der Gebannte der heiligen Meſſe **anwohnen**, noch der Prieſter ſie in ſeiner Gegenwart **celebriren** darf, ergeben ſich für die **Praxis** folgende Grundſätze, die in allen Fällen unbedingt beobachtet werden müſſen. Iſt in der Kirche ein Excommunicirter zugegen und hat die Meſſe noch nicht begonnen, ſo hat ſie der Prieſter gänzlich zu unterlaſſen. Erſcheint aber der Excommunicirte erſt nach dem Beginne derſelben, ſo iſt es die Pflicht des Prieſters, innezuhalten und entweder ſelbſt oder durch einen Andern den Excommunicirten unter Anführung ſeines Namens aufzufordern, die Kirche zu verlaſſen. Wenn er der Aufforderung keine Folge gibt, ſo verfällt er der dem Papſte reſervirten Excommunication und ſoll durch die Kirchendiener [1]) und, falls ſolche nicht zur Hand ſind, durch die gerade Anweſenden mittelſt Gewaltanwendung, ſo weit es die Heiligkeit des Ortes geſtattet [2]), entfernt werden. Iſt das Letztere nicht möglich, ſo hat der Prieſter, wenn die Meſſe noch nicht bis zum Canon, oder wie Andere mit geringerer Wahrſcheinlichkeit behaupten [3]), bis zur Conſecration vorgeſchritten iſt, dieſelbe gänzlich abzubrechen und den Altar zu verlaſſen; hatte aber der Canon bereits begonnen, ſo ſoll er die hl. Handlung, die jetzt keine Unterbrechung mehr geſtattet [4]), ohne irgend eine Auslaſſung, ohne Eilfertigkeit mit der ge-

---

sione hujusmodi ad arbitrium ejus, cujus sententiam contemserunt, satisfecerint competenter."

1) *Benedict.* XIV, Instit. LV. vers. fin.

2) „Ecclesia non est custodienda more *castrorum*." *Thesaur.* De Poenis eccles. s. v. *Censura*, c. X in fin.

3) Vgl. über dieſe Frage **Probſt**, Verwaltung der hochheiligen Euchariſtie. S. 277.

4) c. 16 C. VII. q. 1.

ziemenden Ehrerbietung und Würde bis zur Communion fortſetzen und dann abbrechen, — die nach der Sumption des Kelches folgenden Gebete entweder in der Sacriſtei nachholen oder, wenn dieß unthunlich iſt, ganz weglaſſen [5]). —

Ueber die Frage, wie ſich die Gläubigen für den Fall, daß ein Excommunicirter mit ihnen die Meſſe hören wolle, zu verhalten haben, ſind die Anſichten der ältern Canoniſten nicht ganz übereinſtimmend. Einige derſelben bemerken: daß der Prieſter die Meſſe zu unterlaſſen oder abzubrechen habe, liege in der Natur der Sache, denn er trete als Celebrant mit dem anweſenden Excommunicirten in unmittelbare Verbindung und es finde wirklich eine communicatio in sacris zwiſchen beiden ſtatt; anders dagegen geſtalte ſich das Verhältniß zwiſchen dem Excommunicirten und den übrigen Hörern, hier ſei Jeder nur für ſich anweſend und verhalte ſich paſſiv zu den andern, es finde zwiſchen ihnen kein gegenſeitiger Verkehr, alſo auch keine communicatio in sacris ſtatt und eben deßwegen können die Gläubigen während der Meſſe, die der Prieſter nach dem Beginne des Canons bis zur Communion fortſetze, ruhig anweſend ſein. Allein die Behauptung, daß zwiſchen Denjenigen, die eine und dieſelbe Meſſe hören, gar keine gegenſeitige Beziehung ſtattfinde, kann in der Art und Weiſe, wie ſie hier geltend gemacht wird, nicht auf-

5) Das hier angegebene Verfahren iſt vorgezeichnet von dem allgemeinen Concil zu Vienne — c. 2 de sent. excommun. in Clement. 5. 10, aber aus dem Wortlaute der Stelle geht hervor, daß es von der Synode nicht erſt eingeführt, ſondern ſchon vorher in der Praxis allgemein beobachtet wurde, wie denn auch bereits die Decretale Clemens' III. vom J. 1190 in c. 16. X de sent. excommun. 5. 39 und das mehrfach erwähnte Concil von Poitiers im J. 1284 (*Hard.* VII. p. 941) das Beſtehen deſſelben bereits vorausſetzen.

recht erhalten werden: die Anweſenden treten bei dem hl. Opfer in die innigſte geiſtige Verbindung, ſie bringen dasſelbe gemeinſam durch die Hände des Prieſters dar, ſie bilden mit dieſem und unter ſich eine geiſtige Einheit, ſie beten gegenſeitig für einander und der Prieſter wiederum betet für ſie, — es geſtaltet ſich zwiſchen Allen der lebendigſte Wechſelverkehr und darum wird eine wirkliche communicatio in sacris nicht in Abrede gezogen werden können. Deßhalb hat die überwiegende Mehrzahl der Canoniſten mit Recht ſich dahin ausgeſprochen, daß die Gläubigen, falls ein Excommunicirter eintrete und auf die an ihn ergangene Aufforderung ſich nicht zurückziehen wolle, mit Ausnahme des Altardieners alsbald die Kirche zu verlaſſen haben; widrigenfalls ſie wegen verbotenen Verkehrs mit einem Gebannten die Excommunicatio minor ſich zuziehen würden [1]. — Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß all dieſe Vorſchriften für den celebrirenden Prieſter wie für die Gläubigen nur den Excommunicatis *vitandis* gegenüber Geltung haben, denn der Umgang mit den toleratis iſt ſeit dem Conſtanzer Concil in kirchlicher ſowohl als in politiſcher Beziehung völlig freigegeben. —

Wie vom Anhören der hl. Meſſe, ſo iſt der Excommunicirte auch ausgeſchloſſen von der Theilnahme an Proceſſionen und andern kirchlichen Feierlichkeiten, von der Anweſenheit bei öffentlichen Gebeten und den verſchiedenen Benedictionen, denn alle dieſe Handlungen fallen unter den

1) *Suarez*, l. c. Disput. XII. sect. 1. n. 15. 16. *Fagnani*, Comment. ad c. 43 X de sent. excommun. 5. 39. n. 2; *Reiffenstuel*, J. C. L. V. tit. 39. §. 5. n. 144; *Ferraris*, Prompta biblioth. edit. nova. 1847. s. v. *Excommunicatio*. art. IX. n. 10.

Begriff der officia divina, von welchen ſie ohne Unterſchied fernzuhalten ſind. Anders aber verhält es ſich mit dem Anhören der Predigt: wie ſchon in der alten Kirche ſelbſt die Ungläubigen bei der Homilie des Biſchofs anweſend ſein durften [1]), damit ſie Gelegenheit hätten, die Lehren des Chriſtenthums kennen zu lernen und ſich allmählig zum Uebertritte vorzubereiten, ſo iſt auch den Excommunicirten geſtattet, der Predigt anzuwohnen [2]), weil ſie als das wirkſamſte Mittel betrachtet wird, dieſelben zur Beſſerung und Sinnesänderung zu vermögen. Nach Beendigung dieſes Theils des Gottesdienſtes haben ſie aber dann ungeſäumt die Kirche zu verlaſſen. Wenn hienach der Kirchenbann kein Hinderniß bildet, der Predigt anzuwohnen, ſo folgt daraus doch keineswegs, daß ein Excommunicirter das Predigtamt auch verwalten dürfe,

1) Dieß ergibt ſich ſchon aus dem Umſtande, daß nach beendigter Predigt der Diacon die Ungläubigen, die etwa gegenwärtig waren, aufforderte, nunmehr die Verſammlung zu verlaſſen. *Constit. apost.* L. VIII. c. 5: „καὶ πληρώσαντος αὐτοῦ τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον, ἀναστάντων ἁπάντων, ὁ διάκονος, ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἀνελθών, κηρυτέτω· μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων." Aber es finden ſich auch ausdrückliche Beſchlüſſe von Concilien, die den Ungläubigen das Anhören der Predigt geſtatten. So verordnet die vierte Synode von Carthago im J. 398. c. 84: „Ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam *et audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Judaeum,* usque ad missam catechumenorum." Bei *Hard.* I. p. 984 und Gratian c. 67 Dist. I. de consecrat.

2) c. 43 X de sent. excommun. 5. 39: „Responso nostro postulas edoceri, an, cum Ferrarienses cives excommunicationis et interdicti sententiis sint ligati, liceat tibi viros et mulieres semel in hebdomada vel in mense apud aliquam ecclesiam convocare, *quibus praedices verbum Dei et eosdem ad correctionem inducas.* Super quo respondemus, *quod sine scrupulo conscientiae hoc facere poteris,* cum videris expedire: dummodo contra formam interdicti nullum eis divinum officium celebretur."

denn obwohl das Letztere kein Ausfluß des Ordo, ſondern blos der Juriſdiction iſt [1]), ſo fällt doch der Grund, aus welchem das paſſive Anhören der Predigt geſtattet iſt, völlig hinweg und auf der andern Seite wäre es in hohem Grade ungeziemend und Aergerniß erregend, wenn ein aus der Kirche gänzlich Ausgeſtoßener der chriſtlichen Gemeinde das Wort Gottes verkündigen wollte [2]). — In gleicher Weiſe wie bei der Predigt iſt es dem Excommunicirten geſtattet, die Kirche zur Zeit, wo in derſelben keine heilige Handlung vorgenommen wird, zu betreten und daſelbſt ſeine Privatandacht zu verrichten [3]); ebenſo kann er ſich der Bilder, der Reliquien, des geweihten Waſſers ꝛc. als Anregungs- und Unterſtützungsmittel ſeiner religiöſen Uebungen bedienen, denn einerſeits iſt weder der Beſuch der Kirche noch der Gebrauch der genannten res sacrae durch ein beſonderes Geſetz verboten, andererſeits liegt in der privaten Benützung derſelben keine communicatio mit den übrigen Gläubigen, endlich iſt es dem Excommunicirten immer erlaubt, privatim zu beten und die verſchiedenen Andachtsübungen für ſich vorzunehmen: es wird ihm alſo auch nicht

1) ***Fagnani***, **Comment. ad c. 43 X de sentent. excommun. 5. 39. n. 14. 15.**

2) Unter den vom Conſtanzer Concil cenſurirten Lehrſätzen des Joh. Hus findet ſich n. 17 auch folgender: „Sacerdos Christi vivens secundum legem ejus et habens notitiam scripturae et affectum ad aedificandum populum, *debet praedicare, non obstante praetensa excommunicatione.* Quod si Papa vel aliquis praelatus mandat sacerdoti sic disposito, non praedicare, non debet obedire subditus.“ Bei *Hard.* VIII. p. 411.

3) *Covarruvias*, Alma Mater, I. §. III. n. 7. *Navarrus*, Manuale, c. XXVII. n. 19. Die entgegengeſetzte Meinung vertheidigt *Fagnani*, l. c. n. 8 seqq. vgl. aber über die von ihm beigebrachten Argumente *Suarez* l. c. sect. 3. n. 5.

unterſagt ſein, derjenigen Mittel, welche die Kirche zu dieſem Zwecke darbietet, privatim ſich zu bedienen. Daß ein ſolcher unmittelbarer Gebrauch der res sacrae in der Abſicht, die Privatandacht zu fördern, unbedingt erlaubt ſei, darüber herrſcht kein Zweifel. Aber die geweihten Sachen haben noch einen höhern Zweck und eine höhere Bedeutung — es knüpfen ſich an ſie beſtimmte Benedictionen, indem die Kirche bei der Weihe derſelben zu Gott fleht, er möge Diejenigen, die von ihnen den rechten Gebrauch machen, gewiſſe Gnaden und Wohlthaten fürs leibliche oder geiſtige Leben zuwenden und deren die Gläubigen, wenn ſie der Intention der Kirche entſprechen, wirklich theilhaftig werden. Die Beweiſe hiefür liegen nicht ferne. Bei der Conſecration einer Kirche z. B. betet der Biſchof: Omnem hominem venientem adorare te in hoc loco placatus admitte, propitius respicere dignare, et propter nomen tuum magnum et manum tuam fortem et brachium tuum excelsum in hoc tabernaculo tuo supplicantes libens protege, dignanter exaudi, aeterna defensione conserva, ut semper felices semperque in tua religione laetantes constanter in sanctae Trinitatis confessione, fide catholica perseverent [1]). Die Benedictionsformel des Weihwaſſers enthält unter Anderem die Worte: Adesto propitius invocationibus nostris . . . , ut creatura tua mysteriis tuis serviens ad abigendos daemones morbosque pellendos divinae gratiae sumat effectum; ut quidquid in domibus vel in locis fidelium haec unda asperserit, careat omni immunditia, liberetur a noxa; non illic resideat spiritus pestilens, non aura corrumpens, discedant omnes insidiae

1) *Pontif. Rom.* De Ecclesiae dedicatione seu consecratione.

latentis inimici etc. [1]). In ähnlicher Weiſe lautet das Gebet der Kirche bei der Benediction der Bilder [2]). Daß nun der Excommunicirte beim Gebrauch der genannten res sacrae dieſer ſpeciellen, durch das Gebet der Kirche vermittelten Gnaden und Wohlthaten nicht theilhaftig werden könne [3]), leuchtet von ſelbſt ein, denn er iſt, wie wir bereits darlegten, von den Suffragia Ecclesiae unbedingt ausgeſchloſſen. — Was ferner das Breviergebet betrifft, ſo kann ein Excommunicirter der öffentlichen und feierlichen Abhaltung deſſelben im Chore nicht anwohnen [4]), weil er dadurch mit den übrigen Clerikern in unmittelbaren Verkehr treten und den Gläubigen durch ſeine öffentliche Betheiligung bei dieſer hl. Handlung Aergerniß geben würde: dagegen iſt ihm die private Perſolvirung des Officiums nicht nur erlaubt, ſondern er iſt dazu auch verpflichtet, denn durch die Excommunication wird keine Obliegenheit, die ſchon vorher beſtanden hat, aufgehoben, zugleich würde der Gebannte durch eine derartige Befreiung aus ſeiner Strafe ſogar Vortheil ziehen, was mit dem Zwecke derſelben und der Intention der Kirche in directem Widerſpruch ſtünde [5]). Wenn demgemäß der Excommuni-

1) *Missale Rom.* Benedictio aquae.

2) *Rituale Rom.* Benedictio imaginum Jesu Christi Domini nostri, beatae Mariae Virginis, et aliorum Sanctorum.

3) *Suarez* l. c. n. 6. seqq.

4) *Can. Apost.* c. 12: „*Εἴ τις καθηρημένῳ κληρικὸς ὢν ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ αὐτός.* Synodus S. *Patricii* c. 28: „Si quis clericorum excommunionis fuerit, *solus (non in eadem domo cum fratribus)* orationem faciat.“ *Hard.* I. p. 1792.

5) Der dießfallſige Grundſatz des Rechts iſt ausgeſprochen in c. 5 X de donation. inter virum et uxor. 4. 20: „ne ad *commodum* cedat, quod debet in *poenam* ejus potius retorqueri.“ Cfr. c. 7 X de judic. 2. 1.

cirte das Breviergebet privatim für ſich und zwar ganz in der Form und dem Umfange, in welchem es öffentlich gebetet wird, zu verrichten hat, ſo fügen die Canoniſten [1]) doch die Bemerkung bei, daß er jedesmal ſtatt der Begrüßungsformel: Dominus vobiscum die Worte ſetzen ſolle: Domine exaudi orationem meam, ſo daß er, wenn er es nicht thue, in die Irregularität verfalle. Wir glauben, daß dieß ſeine vollſtändige Richtigkeit habe, denn jenen Segenswunſch an die Gemeinde zu richten, iſt ſeit den älteſten Zeiten ein Vorrecht des Biſchofs, des Presbyters und Diacons [2]) — der Betreffende handelt dabei als Diener der Kirche und in ſeiner Eigenſchaft als Ordinirter, er tritt in die innigſte Beziehung zur Gemeinde und außerdem liegt in den Worten eine Benediction, indem dasjenige, was ſie anwünſchen, den Würdigen wirklich mitgetheilt wird [3]): lauter Umſtände, welche dieſe Begrüßungs- und Segensformel in dem Munde eines Excommunicirten nicht nur als ſehr unpaſſend erſcheinen laſſen, ſondern ſie auch in die Reihe jener Weihacte ſtellen, durch deren Vornahme der excommunicirte Prieſter ꝛc. nach der obigen Auseinanderſetzung ipso facto in die Irregularität verfällt. —

Neben den bisher namhaft gemachten Wirkungen, welche der Bann in Betreff der Theilnahme an den hl. Handlungen nach ſich zieht, iſt noch eine andere, ſehr wichtige zu erwähnen. Diejenigen, welche im Stande der Excommunication, ohne Zeichen der Reue gegeben und die Ab-

---

1) *Navarrus*, De oratione et horis canon. c. VII. n. 16. *Covarruvias*, l. c. n. 8. *Suarez*, l. c. sect. 2. n. 13 seqq.

2) *Bingham*, Origin. L. XIV. c. 3 §. 6.

3) Vgl. Mack, Paſtoralbriefe. S. 31.

ſolution empfangen zu haben, aus dieſem Leben ſcheiden, ſind von der Wohlthat des kirchlichen Begräbniſſes ausgeſchloſſen [1]), d. h. ihre Leichname dürfen nicht in geweihter Erde beſtattet werden, alle mit dem chriſtlichen Begräbniſſe verbundenen Feierlichkeiten haben zu unterbleiben und die gewöhnlicheu Exequien ſollen hinwegfallen [2]). Deu Grund dieſes Verbotes bezeichnet das Geſetz ſelbſt mit den Worteu: Quibus non communicavimus vivis, non communicemus defunctis. Die Gläubigen würden dadurch, daß ſie einen Excommunicirten feierlich zu Grabe begleiten und in geweihter Erde beiſetzen, Gebete für ihn verrichten und das hl. Opfer darbringen, mit demſelben in einem unerlaubten Verkehr und zwar, da das Begräbniß zu den hl. Handlungeu gehört, in eine communicatio in sacris treten; ſie würden Demjenigen, der in dem Zuſtande, in welchem er lebte, ſterbend hartnäckig verharrte und es verſchmähte, in die Gemeinſchaft der Kirche reumüthig zurückzutreten, nach dem Tode, der doch an ſeinen Verhältniſſen nichts änderte, Ehren und Wohlthaten erweiſen, von welchen er im Leben ausgeſchloſſen war; ſie würden nicht nur einen Unwürdigen, einen abſichtlichen Verächter der kirchlichen Guaden in die innigſte Lebensgemeinſchaft gleichſam gegen ſeinen Willen aufnehmeu, ſondern auch, indem ſie ihu neben den übrigen Gläubigen

---

1) c. 12. X de sepultur. 3. 28: „Sacris est canonibus institutum, ut, quibus non communicavimus vivis, non communicemus defunctis, et ut careant ecclesiastica sepultura, qui prius erant ab ecclesiastica unitate praecisi nec in articulo mortis ecclesiae reconciliati fuerint.“ Cfr. c. 7 X de consecratione Ecclesiae. 3. 40: c. 2 de haeretic. VI. 5. 2; c. 1 de sepultur. in Clement. 3. 7.

2) Denn dieſe drei Momente zuſammen conſtituiren den Begriff der Sepultura ecclesiastica. *Soto*, l. c. Dist. XLV. q. II. art. 3.

beerdigten, einen Vorzug ihm einräumen, den die Kirche nur ihren gehorſamen Kindern zuwenden will, — was Alles ebenſoſehr gegen das Gefühl der Schicklichkeit und Gerechtigkeit, als gegen eine conſequente Handhabung der äußern Disciplin verſtoßen würde. Aber wenn wir hievon auch ganz abſehen, ſo iſt die gemeinſame Begräbnißſtätte der Chriſten ein heiliger Ort, der vom Biſchofe unter verſchiedenen Gebeten, Gott möge Denjenigen, die hier ruhen werden, gnädig und barmherzig ſein, ſpeciell eingeweiht wurde [1]), ſo daß Jeder, der in der Gemeinſchaft der Kirche geſtorben iſt und hier beerdigt wird, an den Früchten jenes Gebetes wirklich Theil hat; außerdem beſteht innerhalb der katholiſchen Kirche die ſchöne Sitte, daß die Gläubigen, ſo oft ſie den gemeinſamen Begräbnißort beſuchen, für alle Abgeſchiedenen, die daſelbſt ruhen, ihre Gebete verrichten: wäre es nun nicht ein innerer Widerſpruch, Diejenigen, die von den Suffragia Ecclesiae und den allgemeinen Fürbitten der Gläubigen ausgeſchloſſen ſind, an einer ſolchen Stätte zu beerdigen und würde es dadurch nicht den Anſchein gewinnen, als wollten ſie in jene heilige Liebesgemeinſchaft, die über das Grab hinaus dauert, in welcher die Kirche ihre Glieder noch nach dem Tode fortwährend ſegnet, frevelhafter Weiſe eingedrängt werden? Endlich liegt in der Verweigerung eines ehrbaren Begräbniſſes eine bedeutende Verſchärfung des Bannes und ein ſehr wirkſames Mittel, die Furcht vor demſelben ſowohl bei dem Excommunicirten ſelbſt, als auch bei den übrigen Gläubigen zu erhöhen und dieſe Strafe auch äußerlich als das erſcheinen zu laſſen, was ſie innerlich in Wahrheit iſt

1) *Pontific. Rom.* De coemeterii benedictione.

— als gänzliche Ausſtoßung aus dem lebendigen Leibe Jeſu Chriſti. Die thränenreiche und gedankenloſe Sentimentalität unſerer ſchwächlichen Zeit, welcher das Gefühl für öffentliche Zucht und Ordnung großentheils abhanden gekommen iſt und ebendarum das Verbot des Begräbniſſes als eine ungerechtfertigte Härte anſieht, vermag das Gewicht dieſer Gründe nicht zu beſeitigen und wird die Kirche in Ausübung der großen Pflicht, als Stellvertreterin des Herrn, der einſtens die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, über die Heiligkeit ihrer geweihten Stätten zu wachen, die Rechte ihrer getreuen Kinder zu ſchützen, den Ernſt und die Conſequenz ihrer Disciplin, die im Laufe der Jahrhunderte aus den Verhältniſſen mit innerer Nothwendigkeit ſich herausgebildet hat, aufrecht zu erhalten, in keiner Weiſe zu hindern im Stande ſein. Wie ſehr das Verbot, das die Excommunicirten vom chriſtlichen Begräbniſſe fernehält, in der Natur der Sache begründet ſei, geht beſonders auch aus dem Umſtande hervor, daß ſich daſſelbe bereits in den älteſten Zeiten der Kirche vorfindet und ununterbrochen durch das ganze Mittelalter bis auf die Gegenwart ſich erhalten hat. Schon die *öffentlichen Büßer* waren in den frühern Jahrhunderten, falls ſie ohne Zeichen der Reue und ohne geleiſtete Genugthuung ſtarben, als nicht zu der Gemeinſchaft der Kirche gehörig von der Wohlthat des chriſtlichen Begräbniſſes ausgeſchloſſen [1]): um wie viel mehr wird das Letztere der Fall geweſen ſein bei den förmlich *Excommunicirten*? Daß ihnen ſchon damals nach allgemein beſtehender Dis-

1) *Bingham*, Origin. L. XVI. c. I. §. 7. *Morinus*, De disciplina in administ. sacram. poenit. L. X. c. 9.

ciplin das Begräbniß verweigert worden ſei, bezeugt **Syneſius** in jenem bekannten Briefe, den er über die Excommunication des Andronicus und ſeiner Genoſſen an die übrigen Biſchöfe in der Abſicht richtete, denſelben die Sentenz bekannt zu geben und worin er ſie unter Anderem auffordert, mit den Gebannten in keiner Weiſe zu verkehren, namentlich aber nach ihrem Tode das chriſtliche Begräbniß ihnen zu verſagen [1]. Die berühmten Worte: Quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus, auf welche das neuere Recht ausdrücklich ſich beruft, hat zuerſt Leo der Große ausgeſprochen [2]) und ſeine Nachfolger Gelaſius [3]) und Urban II [4]). — haben ſie unverändert wiederholt. Das ganze Mittelalter hindurch war die Ausſchließung der Excommunicirten von der sepultura ecclesiastica unangefochten und allgemein beſtehende Praxis, wie aus zahlreichen Conciliénbeſchlüſſen [5]) und ſpeciellen Verordnungen einzelner Biſchöfe [6]) klar hervorgeht. Selbſt die proteſtantiſche Kirche,

1) *Synesii* Epist. LVIII: „*Παραινῶ μὲν οὖν καὶ ἰδιώτῃ παντὶ καὶ ἄρχοντι, μήτε ὁμορόφιον αὐτῷ μήτε ὁμοτράπεζον γίνεσθαι· ἱερεῦσι δὲ διαφερόντως, οἳ μήτε ζῶντας αὐτοὺς προσεροῦσι, μήτε τελευτήσαντας συμπροπέμψουσιν.*“

2) Epist. ad Rusticum Narbonens. Bei *Hard.* I. p. 1762 und Gratian c. 1 C. XXIV. q. 2.

3) c. 37. C. XI. q. 3.

4) c. 3. C. XXIV. q. 2.

5) Concil. *Lemovicens.* ann. 1031. *Hard.* VI. I. p. 884 seq.; Concil. *Remens.* ann. 1148. c. 16. *Hard.* VI. II. p. 1306; Concil. *Santonens.* ann. 1282. c. 1. 2. *Hard.* VII. p. 883. Im Mittelalter wurden die Gebannten vielfach auch außerhalb des Friedhofes nicht förmlich beerdigt, ſondern bloß mit Steintrümmern bedeckt. Cfr. *Du Cange,* Glossarium, s. v. *Imblocatus.*

6) Vgl z. B. die Weiſung, welche der Erzbiſchof Lanfrank von

die doch eine eigentliche Benediction der Begräbnißſtätten principiell verwirft [1]), hat früher dieſelben Grundſätze unbedingt anerkannt und die Geſetzgebung [2]) ſowohl, als die Wiſſenſchaft [3]) übereinſtimmend gefordert, daß die Excommunicirten vom kirchlichen Begräbniſſe ferne zu halten ſeien. — Wenden wir nun aber unſere Aufmerkſamkeit auf die *poſitiven Geſetzesbeſtimmungen*, die das canoniſche Recht über Beerdigung von Excommunicirten aufſtellt und die noch heute allgemein verbindende Kraft haben, ſo begreifen ſie folgende Momente in ſich. Die Beerdigung eines Gebannten *in geweihter Erde und inmitten der übrigen Gläubigen iſt unbedingt verboten.* Sollte eine derartige Verletzung der kirchlichen Immunität, ſei es durch Zufall oder Irrthum oder durch Anwendung von Gewalt, dennoch ſtattgefunden *haben*, ſo iſt der Leichnam des Excommunicirten auszugraben und an einen andern, nicht geweihten Ort zu bringen; vermag man das Grab von denen der übrigen Gläubigen nicht mehr zu unterſcheiden, ſo ſoll die Ruhe der Letztern nicht geſtört und nach der Stätte des unbefugt hier Beerdigten nicht weiter geſucht werden [4]). Der Kirchhof ſelbſt aber iſt in beiden Fällen

Canterbury einem Abte in dieſer Beziehung ertheilte. Epist. canon. XII bei *Hard.* VI. I. p. 1186.

1) *Richter*, Kirchenrecht. S. 644.

2) Vgl. die verſchiedenen hieher gehörigen Beſtimmungen der proteſtantiſchen Kirchenordnungen bei *Pertſch*, das Recht des Kirchenbannes, S. 411.

3) *Carpzov*, Jurisprud. Consistor. Defin. CCCLXXXII und Defin. CCCLXXXIV. An der erſtern Stelle finden ſich auch einige ſehr ſtarke Aeußerungen *Luthers* über die Beerdigung der Excommunicirten.

4) c. 12 X de sepultur. 3. 28: „Si contingat, quod vel excommunicatorum corpora per violentiam aliquorum vel alio casu in coemeterio ecclesiastico tumulentur: si ab aliorum corporibus dis-

als polluirt zu betrachten [1]) und es dürfen auf ihm ſo lange keine Beerdigungen mehr ſtattfinden [2]), bis er eine förmliche Reconciliation erhalten hat. — Alle Diejenigen, die wiſſentlich der Beſtattung eines Excommunicirten anwohnen und den Leichenzug begleiten, um dem Verſtorſtorbenen „die letzte Ehre" zu erweiſen, verfallen in die kleinere Excommunication [3]), denn es liegt auch in der bloß paſſiven Anweſenheit ein Verkehr [4]) mit dem Gebannten, der jene Strafe ebenſogut nach ſich zieht, als der Umgang mit dem Lebenden. Wer ſich aber bei einer ſolchen Beerdigung activ betheiligt, indem er ſie durch Gewalt oder Drohung oder andere unerlaubte Mittel, mit Wiſſen und Willen, aus Verachtung der kirchlichen Auctorität und mit der beſtimmten Abſicht, gegen die beſtehenden Vorſchriften dem Excommunicirten die Ehre des Begräbniſſes zuzuwenden, veranlaßt oder erzwingt, verfällt ipso facto in die Excommunicatio major [5]), von welcher der Biſchof erſt dann zu abſolviren

---

cerni poterunt, *exhumari debent et procul ab ecclesiastica sepultura jactari.* Quodsi discerni non poterunt, *expedire non credimus*, *ut cum excommunicatorum ossibus corpora extumulentur fidelium.*"

1) c. 7. X de consecrat. ecclesiae. 3. 40: „Coemeteria, in quibus excommunicatorum corpora sepeliri contingit, *reconcilianda erunt* aspersione aquae, solemniter benedictae, sicut in dedicationibus ecclesiarum fieri consuevit."

2) c. unic. de consecrat. eccles. VI. 3. 21.

3) *Glossa* in c. 5 X de privileg. 5. 33. verb. *sepelierint.*

4) „Quibus viventibus non communicavimus, mortuis *communicare* non possumus."

5) c. 1 de sepultur. in Clement. 3. 7: „Eos, qui *propriae temeritatis audacia* defunctorum corpora, *non sine contemtu clavium ecclesiae*, in coemeteriis interdicti tempore, vel *excommunicatos publice*, aut nominatim interdictos, vel usurarios manifestos scienter

das Recht hat, wenn denjenigen Perſonen, die durch die genannte Handlung verletzt wurden, z. B. den Geiſtlichen, die dagegen Widerſpruch erhoben hatten, aber nicht gehört wurden, vollkommene Genugthuung geleiſtet worden iſt: eine Abſolution vor Erfüllung dieſer Bedingung wäre null und nichtig [1]). Außer den eigentlichen Veranlaſſern und Urhebern der Beerdigung trifft die vom Geſetze ausgeſprochene Strafe der Excommunication auch Jene, die an derſelben wiſſentlich und in der gleichen böslichen Abſicht — als Geiſtliche, Sänger, Träger, Todtengräber ꝛc. thätigen Antheil nehmen, denn durch ihre Mitwirkung iſt die Ausführung der frevelhaften Handlung erſt eigentlich möglich gemacht, ſie ſind gerade ſo, wie die Veranlaſſer, im Sinne des Geſetzes zu den sepelientes zu rechnen, mithin auch der nämlichen Strafe verfallen [2]). Endlich ſtehen auf derſelben Stufe der Mitſchuld Diejenigen, welche zwar activ ſich nicht betheiligten, aber dazu ſchwiegen und durch dieſes Schweigen ihre Zuſtimmung und Autoriſation ertheilten, während ſie doch vermöge ihrer amtlichen Stellung, z. B. als Pfarrer, die feierliche Beerdigung hätten hindern ſollen [3]).

---

sepelire *praesumunt*, decernimus *ipso facto excommunicationis* sententiae subjacere: a qua *nullatenus absolvantur*, nisi prius ad arbitrium dioecesani episcopi eis, quibus per praemissa fuerit injuria irrogata, satisfactionem exhibuerint competentem."

1) *Glossa* in c. 1 cit. verb. *nullatenus absolvantur*. Cfr. *Alterius*, l. c. p. 154.

2) *Thesaurus*, De poenis eccles. s. v. *Sepultura*, c. V.

3) c. 47 X de sentent. excommun. 5. 39: „Ne autem solos violentiae hujusmodi *auctores* aliquorum praesumptio existimet puniendos, *facientes et consentientes* pari poena plectendos catholica condemnat auctoritas. Eos delinquentibus favere interpretamur, *qui, cum possint, manifesto facinori desinunt obviare.*" Vgl.

Wenn die genannten Strafen bei dem Begräbniſſe *jedes* ſpeciell Excommunicirten eintreten, ſo hat die Geſetzgebung in Betreff der Beerdigung *notoriſcher und öffentlich verurtheilter Häretiker* oder ihrer *Begünſtiger* und *Anhänger* noch zwei verſchärfende Beſtimmungen beigefügt. Wer ſich einer derartigen Handlung wiſſentlich und in ſtrafbarer Abſicht, ſei es als Urheber oder Helfershelfer, ſchuldig macht, ſoll ſolange der Excommunication unterliegen, bis er den Leichnam öffentlich ausgegraben und an einen andern, nicht geweihten Ort gebracht hat [1]); zugleich wird er ſelbſt der Häreſie verdächtig und hat ſich eidlich von dieſem Verdachte zu reinigen [2]). Als zweite Verſchärfung fügt die Decretale bei: et locus ille perpetua careat sepultura: d. h. die Stelle, *welche das Grab bildete*, iſt polluirt und bleibt es für immer, auch wenn der Kirchhof bereits wieder reconciliirt worden iſt, — es ſoll an ihr für alle Zukunft Niemand mehr beerdigt werden [3]). —

Wie endlich die Excommunicirten in ungeweihter Erde und ohne jede kirchliche *Feierlichkeit* beerdigt werden ſollen, ſo dürfen auch, wie kaum zu erwähnen nöthig ſein wird, die mit dem chriſtlichen Begräbniſſe regelmäßig ver-

überhaupt die klare und gründliche Erklärung des betreffenden c. 1 de sepultur. in Clement. bei *Alterius*, l. c. n. 158 seq.

1) c. 2 de haeretic. VI. 5. 2: „Quicumque haereticos, credentes, receptatores, defensores vel fautores eorum *scienter praesumserint* ecclesiasticae tradere sepulturae, usque ad satisfactionem idoneam *excommunicationis sententiae* se noverint subjacere, nec absolutionis beneficium mereantur, *nisi propriis manibus publice extumulent* et projiciant hujusmodi corpora damnatorum, *et locus ille perpetua careat sepultura.*“

2) *Thesaurus*, l. c. *Sepultura*, c. IV. in fin.

3) *Thesaurus*, l. c.

bundenen Exequien nicht abgehalten werden [1], ein Verbot, das in der Natur der Sache gelegen iſt und ſich ſchon in der älteſten Kirche allgemein vorfindet [2]). — Die im Vorauſtehenden namhaft gemachten geſetzlichen Beſtimmungen über Verweigerung des kirchlichen Begräbniſſes beziehen ſich übrigens im ſtrengen Sinne und nach ihrem ganzen Umfange blos auf die Excommunicati *vitandi*. Der Beerdigung der tolerati können die Gläubigen anwohnen, ohne ſich einer Sünde ſchuldig zu machen oder in eine Strafe zu verfallen; der Leichnam kann auf dem gewöhnlichen Friedhofe beigeſetzt werden und alle kirchlichen Feierlichkeiten ſtattfinden, denn die Bulle *Ad vitanda* hat zu Gunſten der Gläubigen den Umgang mit den toleratis geſtattet, was auch auf das Begräbniß Anwendung findet, da es weniger dem Verſtorbenen zum Nutzen, als vielmehr den Ueberlebenden zum Troſte gereicht und für ſie eine große Wohlthat in ſich ſchließt [3]). Dagegen haben auch bei den toleratis die gewöhnlichen Gebete des Prieſters und der Gemeinde, ſowie die nachfolgenden Exequien zu unterbleiben, weil dieſe nur dem Verſtorbenen zu Gute kommen können und die Conſtanzer Bulle den Excommunicirten keine Gunſtbezeugung zuwenden wollte. —

Da die modernen Geſetzgebungen den Grundſatz ausgeſprochen haben, daß Alle, welchen nicht vom Staate das ehrbare Begräbniß zur Strafe entzogen iſt, auf dem gemeinſamen Gottesacker beerdigt werden ſollen, ſo kann leicht der Fall eintreten, daß die Polizeigewalt auch für die Excommunicati vitandi, namentlich wenn die Sentenz

1) c. 28. 38 X de sentent. excomm. 5. 39.
5) *Bingham*, l. c. L. XVI. c. II. §. 13.
3) c. 22. C. XIII. q. 2.

der Kirche ſtaatlich nicht anerkannt wurde, das gewöhnliche Begräbniß auf dem Friedhofe in Anſpruch nimmt. Wir haben hier nicht die Frage zu erörtern, in wieweit durch eine ſolche humane Geſetzgebung die öffentliche Moral, das ſittliche Zartgefühl und damit das eigene Intereſſe des Staates gefördert werde: wir ſtellen uns lediglich auf den Standpunkt des poſitiven Rechts und von da aus die Sache betrachtet, werden folgende Principien feſtgehalten werden müſſen. a) Wo die Kirche von Seiten des Staates, wie überall in Deutſchland, grundgeſetzlich anerkannt iſt, da hat ſie ein Recht zu exiſtiren und nach ihren eigenen Geſetzen zu leben. Dieſe verweigern den Excommunicatis vitandis aus hinreichend motivirten Gründen das chriſtliche Begräbniß: wenn daher die Staatsgewalt das letztere fordert und nöthigenfalls erzwingt, ſo wird darin ſolange eine Verletzung der kirchlichen Freiheit liegen, als der gemeinſame Friedhof geweihte Erde iſt und das Begräbniß zu den kirchlich-religiöſen Handlungen gehört. b) Diejenigen, welche eine ſolche Beerdigung wiſſentlich und in der beſtimmten Abſicht, dem Gebannten trotz des kirchlichen Verbotes die Ehre des feierlichen Begräbniſſes zu verſchaffen, anbefehlen, veranlaſſen oder dabei thätig mitwirken, verfallen in Gemäßheit des mehrerwähnten c. 1 de sepult. in Clem. 3. 7, deſſen Geſetzeskraft nicht bezweifelt werden kann, ipso facto in die Excommunicatio major und müſſen von der Kirche bis zur geleiſteten Genugthuung als Gebannte betrachtet und behandelt werden. c) Der Geiſtliche hat gegen eine derartige Forderung feierlichen Proteſt zu erheben und wenn dieſer unbeachtet bleibt, jedwede Mitwirkung bei dem Begräbniſſe zu verweigern; im entgegengeſetzten Falle würde er als Mitſchuldiger der

gleichen Strafe unterliegen. d) Da die Kirche das Recht und die Pflicht hat, unbefugten Eingriffen gegenüber ihre Disciplin aufrecht zu erhalten, ſo kann und muß ſie den Friedhof als pollnirt betrachten und die entweihte Ruheſtätte der Gläubigen reconciliiren [1]. — All dieß ergibt ſich als nothwendige Conſequenz aus den oben dargelegten Grundſätzen des canoniſchen Rechts und es kann von denſelben im einzelnen Falle, ſolange die Kirche ihre Strafgeſetzgebung nicht zu ändern für gut findet, in keiner Weiſe abgegangen werden. —

1) Wenn der Leichnam des Excommunicirten, wie unter den gegebenen Verhältniſſen vorausgeſetzt werden muß, aus dem Friedhofe nicht mehr entfernt wird, ſondern daſelbſt verbleibt, ſo iſt dieß kein Hinderniß der Reconciliation, denn auch für den oben erwähnten Fall, in welchem das Grab des Excommunicirten nicht mehr unterſchieden werden kann und alſo der Leichnam auf dem Gottesacker zu belaſſen iſt, behaupten die Canoniſten einſtimmig, daß die Reconciliation nichtsdeſtoweniger möglich ſei, — zu Gunſten der Gläubigen wird das Grab des Excommunicirten als nicht vorhanden angeſehen. *Suarez*, l. c. Disput. XII. sect. 4. n. 4.

Prof. Kober.

2.

Der Quietismus in Frankreich.

Zweiter Artikel.

Wir haben die Geſchichte des franzöſiſchen Quietismus in unſerem erſten Artikel bis zu den Conferenzen von Iſſy geführt. Wie wir dort bemerkt, verlangte Madame Guion Anfangs Juni 1694 [1]) plötzlich eine Unterſuchung und es unterliegt faſt keinem Zweifel, daß es vornehmlich ihre Freunde waren, Fenelon an der Spitze, welche in der Hoffnung, die volle und endgiltige Niederſchlagung aller gegen die neue Gebetsweiſe gerichteten Angriffe damit zu erzielen, ſie zu dieſem Schritte vermochten. Daran knüpft ſich unmittelbar die Geſchichte der berührten Conferenzen von Iſſy [2]). — G. hatte in dem Brief an Madame Maintenon, der jene Bitte enthielt, eine Unterſuchung nicht nur ihrer Lehre, ſondern auch, und vorzüglich ihrer Sitten verlangt

1) nicht 1693, wie es aus Verſehen in dem genannten Artikel heißt.

2) Bei der folgenden Darſtellung ſind vorzüglich die einſchlagenden Schriften von Fenelon und Boſſuet, das Leben Fenelons von Bauſſet und das Leben der Madame G. benützt worden. Da ein ſtetes ausdrückliches Verweiſen auf die einzelnen Belegſtellen weder von beſonderem Nutzen noch auch leicht thunlich ſchien, ohne die Arbeit allzuſehr anzuſchwellen, möge dieſe allgemeine Berufung auf unſere Quellen genügen.

und darauf die Forderung gegründet, daß ihre Richter nur zur einen Hälfte aus Geiſtlichen, zur andern aber aus Laien beſtehen ſollten. Es iſt klar, daß man damit von Seite der angefochtenen Richtung eine wohl berechnete Abſicht verband; denn wenn es gelang, das ſittliche Verhalten der G. zum erſten, ja zum wichtigſten Gegenſtand der Unterſuchung zu machen, ſo bildete das freiſprechende Urtheil, das man hier vorausſehen konnte, jedenfalls ein ſehr günſtiges Präjudiz für die Prüfung der Doctrin und der ganze Proceß ließ auf dieſe Art ein für die G. und ihre Freunde ſehr erfreuliches Reſultat hoffen. Allein Madame Maintenon ließ ſich nicht überliſten. Ohne Zweifel war es in dieſen Tagen, daß ſie Boſſuet zu ſich rufen ließ, um mit ihm die ganze Frage zu berathen. Er galt als das Orakel der franzöſiſchen Kirche und war überdieß, wie ſie wohl wußte, mit den Angelegenheiten der G. ſpeciell vertraut.

Wir haben ſchon am Ende des erſten Artikels kurz bemerkt, wie die Partei der G. einen Verſuch machte, den großen Biſchof von Meaux in ihr Intereſſe zu ziehen. Es geſchah dieß in der Mitte des Jahres 1693, als die quietiſtiſche Richtung, deren Mittelpunkt Mad. G. bildete, doch da und dort Aufmerkſamkeit und Unruhe erregte. Welch großen Vortheil hätte es gebracht, wenn man ſich in den Schatten der erſten theologiſchen Celebrität von ganz Frankreich hätte flüchten können! Boſſuet ſelbſt hatte bis dahin nur wenig Zuverläſſiges von der Sache gehört: man ſagte ihm zwar, daß auch Fenelon der neuen Gebetsweiſe huldige und er unterließ es nicht, bei demſelben in dieſer Angelegenheit hie und da anzuklopfen; aber ſeine Fragen wurden nur ausweichend beantwortet, und ſo erkannte Boſſuet wohl, daß er vor einem Geheimniß ſtehe, das man noch nicht für

gut fand, vor ihm zu enthüllen. Unverſehens erſchien bei ihm der Herzog von Chevreux und bat ihn um eine Prüfung der G.'ſchen Grundſätze. Boſſuet merkte gleich, daß es eigentlich Fenelon ſei, der endlich mit der Sprache herausrücke, und wenn er auch keineswegs preſſirt war und noch weniger ſich zeigte, ſich in eine Angelegenheit zu miſchen, die ſeine Diöceſe gar Nichts anging, ſo willigte er doch im Grund ſehr gerne in die dringenden Bitten des Herzogs, eine Unterſuchung über ſich zu nehmen, die ſo intereſſante Aufſchlüſſe zu liefern verſprach. G. übergab ihm ſofort ihre Bücher und auf Discretion auch das Manuſcript, welches die Darſtellung ihres Lebens enthielt. Es war Mitte Auguſt 1693; G. ging einſtweilen auf das Land, während Boſſuet ſich nach Meaux begab, um dort in voller Ungeſtörtheit die ihm übergebenen Schriften gründlich zu prüfen. Er hatte ſich bis dahin nicht viel mit myſtiſchen Schriftſtellern beſchäftigt, und es waren ihm in dieſer Beziehung nach ſeinem eigenen Geſtändniß nur die Briefe des heiligen Franz von Sales bekannt. Das konnte aber für einen Geiſt ſeiner Art kein Hinderniß ſein, auch in dieſem dunkeln Gebiete alsbald den Irrthum in allen ſeinen Schlupfwinkeln zu erkennen, und ſehr frühe ſtand ihm die Ueberzeugung in voller Klarheit feſt, daß er es in ſeiner Lectüre mit offenkundigen Ausſchreitungen, ja Verirrungen zu thun habe. Umſonſt ſuchte G. brieflich auf ſein Urtheil zu wirken; noch von Meaux aus verbot er ihr ihre Gnadenmittheilungen [1]), und in einer Conferenz, die am 30. Januar 1694 Statt

1) Man vergleiche, was im erſten Artikel über dieſen Punkt und den vorgeblichen apoſtoliſchen Beruf der G. überhaupt beigebracht worden iſt.

hatte, entwickelte Boſſuet der G. Alles, was ihm nach einer ſorgfältigen Prüfung an ihren Grundſätzen anſtößig erſchien. Es waren zwanzig Punkte, über welche er Erklärungen verlangte; in etlichen gelang es der G., Boſſuet zufrieden zu ſtellen, in den meiſten nicht, und ſie mußte ſich bequemen, ſo ſchwer ihr das auch fiel, in den entſcheidenden Fragen Unterwerfung zu verſprechen. In Betreff des mündlichen Gebetes und der Verpflichtung zu demſelben erklärte ſie erſt auf die förmlichſten Drohungen hin, daß ſie ihren häretiſchen Anſichten über dieſen Gegenſtand entſagen wolle. Umſonſt machte G. in einem Brief an Boſſuet den Verſuch, eben in den Punkten, wo ſie Boſſuet hatte nicht genügen können, ihre Lehre noch nachträglch zu rechtfertigen; in einem zwanzig Seiten langen Schreiben vom 4. März verbreitete ſich der Biſchof noch einmal mit ebenſoviel Klarheit als Ruhe über alles Irrthümliche in ihren Schriften; und G. überzeugte ſich nun ſchnell, daß ihre Zauber nicht bis an dieſen ernſten dogmatiſchen Geiſt reichen. Sie brach raſch ab und zog ſich von Boſſuet wieder vollkommen zurück.

Es war ein großes Anliegen für den Biſchof von Meaux geweſen, nachdem er jene Beſprechung mit G. gehalten, zu Fenelon zu eilen, um ſich zu überzeugen, ob es denn möglich ſei, daß ein Mann, vor dem er ſo unbedingte Hochachtung hegte, wirklich dieſe alles Maaß überſchreitende Myſtik theilen und billigen könne. Zu ſeinem großen Erſtaunen aber hatte Fenelon in der That für Alles Entſchuldigungen, indem er Manches ohne Weiteres in Schutz nahm, und bei Anderem geltend machte, daß man bei einer Frau nicht den Buchſtaben urgiren und jedenfalls von ihren Büchern keinen Schluß auf ihre inneren Geſinnungen machen dürfe. Boſſuet erzählt ſpäter, daß er das Zimmer

Fenelons erſchüttert wieder verlaſſen habe, und wer wollte bezweifeln, daß er über die Beziehungen ſeines Freundes zu einer Sache, wie die der G. war, ſich fortan jedenfalls ſehr ernſte Gedanken machte? — Es kann auf den erſten Blick auffallen, warum Boſſuet, nachdem doch die Geheimniſſe des neuen Quietismus ſich faſt vollkommen vor ihm entſchleiert, nicht ſofort zur unerbittlichen Bekämpfung einer Sache ſchritt, die er wenigſtens ſpäter für wichtig genug hielt, um an ihre Unterdrückung die Ruhe ſeines Lebens und die ganze Kraft ſeines Genies zu ſetzen. Wie wir früher ſchon berichtet, beobachtete Boſſuet, nachdem ſeine Verhandlungen mit der G. ihr Ende erreicht, tiefes Stillſchweigen. Allein ſo ſehr wir daran feſthalten, daß Boſſuet ſchon in dieſer erſten Beſchäftigung mit den Anſichten der G. ihre Unhaltbarkeit erkannte und auch wohl ihrer Beziehungen zu den Grundſätzen des anderwärts aufgetauchten Quietismus ſich hinlänglich bewußt wurde; — es verſteht ſich von ſelbſt, daß ein voller Ueberblick über die Sachlage auf das erſte Mal doch nicht zu gewinnen war. Verhängnißvolle Irrthümer, wie große Wahrheiten laſſen ſich erſt aus einer gewiſſen Entfernung recht überſchauen und wenn wir auch über irgend eine Sache von Anfang an mit voller Entſchiedenheit den Stab gebrochen, ſo bedarf doch ſelbſt der begabteſte Geiſt ſeine gewieſene Zeit, um die ganze Tragweite der Lüge zu ermeſſen, der wir gegenüberſtehen. Aehnlich erging es auch wohl Boſſuet mit den gefährlichen Sätzen, auf die er in den Büchern der G. geſtoßen war. Was dann dieſe letztere ſelbſt betrifft, ſo glaubte er zweifelsohne, daß die Irrthümer, in die ſie verſtrickt war, doch mehr nur unorganiſch um den Mittelpunkt einer im Ganzen frommen Geſinnung liegen und daß es ſolchen

Perſonen gegenüber genüge, in der Weiſe des Beichtvaters belehrend einzuſchreiten und Unterwerfung unter die Belehrung zu verlangen. In der That hielt er, ſolange er damals mit den Angelegenheiten der G. ſich zu beſchäftigen hatte, dieſen Standpunkt ein und daher rührte es, daß er am Schluß ſelbſt zu einem günſtigen Zeugniß für G. ſich bereit erklärte, die es bei allem innern und geheimen Eigenſinn an äußern Verſicherungen des Gehorſams nicht hatte fehlen laſſen. Freilich hatte es mit der G., wie Boſſuet nicht entging, noch eine andere Bewandtniß; ſie erſchien in ihren Schriften als der Mittelpunkt einer myſtiſchen Richtung, und wie wir wiſſen, war ſie das auch. Aber wie nahe lag es einem Fremden, anzunehmen, daß dahin zielende Aeußerungen in ihren Büchern entweder geradezu auf Rechnung ihrer eitlen Einbildung zu ſetzen ſeien oder doch nur gewiſſe vereinzelte Sympathieen, wie ſie z. B. Fenelon für G. zu hegen ſchien, zu ihrer Vorausſetzung haben? —

Wie dem aber immer ſei, ſo viel iſt ſicher, daß zur Zeit, als G. plötzlich eine Commiſſion zur Unterſuchung ihrer Sitten und ihrer Lehre verlangte, Boſſuet derjenige Theologe war, dem vor Allen ein Urtheil in dieſer Sache zuſtand; und es muß als durchaus lobwürdig bezeichnet werden, daß Maintenon ſich in der vor ſie gebrachten Angelegenheit hauptſächlich und zuerſt an ihn wandte. In der Unterredung, die zwiſchen Beiden Statt hatte, gelangte bald ein ganz beſtimmter Plan zur Reife, der in den folgenden Thatſachen ſeinen Ausdruck fand. Es wurde der G. bedeutet, daß man auf eine Prüfung ihrer Sitten nicht eingehen könne, da dieſelben von Niemand ernſtlich angefochten ſeien; daß man aber in eine neue Unter-

ſuchung des Lehrpunktes willigen wolle. Ohne die Unwahrheit zu ſagen, konnte Maintenon verſichern, daß man das Letztere ſogar mit Vergnügen thue. Wir ſchweigen von dem allgemeinen Intereſſe, das ſie ſowohl als der Biſchof von Meaux für die Reinerhaltung des Glaubens trug. Maintenon dachte ganz beſonders durch Einleitung dieſes Proceſſes die perſönliche Schuld wieder gut zu machen, die ſie durch langjährige Protection der G. vor der Kirche auf ſich geladen haben konnte; und ſelbſt Boſſuet hatte wohl bei der Sache einen ähnlichen ſpeciellen Gewiſſensgrund; es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß wenn er auch noch über die Perſon der G. und ihre Freunde nicht viel anders dachte, als früher, ihm doch die Irrthümer, die er einſt zu unterſuchen gehabt, nach Jahresfriſt bereits noch viel verderblicher erſchienen, als ehemals, und ſomit eine Gelegenheit mit Freuden von ihm begrüßt wurde, die es ihm möglich machte, ſich mit voller Entſchiedenheit und öffentlich gegen dieſelben zu erklären. Und noch ein anderweitiges Motiv hatten Boſſuet und Maintenon, auf die fragliche Unterſuchung mit Freuden einzugehen. Beiden lag Fenelon und wohl auch ſonſt der Eine und Andere ſehr am Herzen. Maintenon insbeſondere trug ſich mit dem Plan, den Erzieher der Kinder Frankreichs, für den ſie wirklich eine ſehr große und reine Verehrung trug, durch ihren Einfluß bald auf einen biſchöflichen Stuhl zu befördern. Eine Unterſuchung, die mit einer Verwerfung der Lehre der G. enden mußte, ſchien ganz geeignet, Fenelon, mochte ſich nun G. ſelbſt entſcheiden wie ſie wollte, nicht nur überhaupt für die Wahrheit zu retten, ſondern insbeſondere auch aus einer Bahn herauszureißen, auf welcher er ſamt ſeinen Freunden in nicht gar zu langer Friſt ſich „unmöglich“ machen mußte. — Doch faſſen wir

den Faden der Erzählung wieder auf! Indem man die Unterſuchung auf die Lehre beſchränkte, bedeutete man der G. zu gleicher Zeit, daß man ihr begreiflicher Weiſe nur ein rein geiſtliches Gericht gewähren könne. Zur Berufung in daſſelbe ſchlug G. den Biſchof von Chalons, Herrn von Noailles, den nachmaligen Cardinal, und den Superior von St. Sulpice, den uns ſchon bekannten Tronſon vor. Von beiden Männern hoffte ſie für ihre Sache. Der Erſte, eine fein geſchnittene und ſchmiegſame Geſtalt, weniger durch Gelehrſamkeit und Schärfe, als durch abgerundete und zarte Bildung glänzend, brachte zum Mindeſten keine Befangenheit zu der Unterſuchung mit; ja ſeine Verbindung mit Fenelon, vielleicht auch der Umſtand, daß ſeine Baſe in die Angelegenheiten der G. verwickelt war, ließen die Betheiligten von ſeiner Seite eine poſitive Geneigtheit zu einer milden Entſcheidung vermuthen. Tronſon, ein ächte prieſterliche Erſcheinung, ein Charakter, der aus ſeinem Glauben lebend, trotz einiger Irrungen unbefleckt und von allen Parteien hochgeachtet durch die kommenden Verwicklungen hindurchgieng, war Fenelon mit einer väterlichen Liebe zugethan, und dieß, ſowie das ganze innerliche Weſen des Superiors von St. Sulpice mochte wohl nicht minder die Erwartung nähren, daß auch von ſeiner Seite Nichts zu befürchten ſei. — Der König genehmigte die Vorſchläge der G. und fügte zu den beiden Männern, — was von Anfang an ausgemachte Sache war, — als Dritten und als Präſidenten der Commiſſion den Biſchof von Meaux. — Die Commiſſäre eröffneten ihre Thätigkeit Anfangs Juli mit einem längeren Verhör, das ſie mit Mad. G. anſtellten. Sofort mußte dieſelbe ihre gedruckten Werke herausgeben und auf Anbringen Boſſuets fügte ſie dazu noch das Manuſcript ihres

Lebens. Eine Apologie, die ſie Mitte September an ihre Richter einſandte, bildete das letzte Actenſtücke des Proceſſes. — Die drei Commiſſäre hatten mit der Lectüre dieſer verſchiedenen Schriften bis Ende September zu thun und die eigentlichen Sitzungen konnten nicht vor Anfangs Oktober beginnen. Zum Orte derſelben wählte man aus Rückſicht für den leidenden Tronſon Iſſy, das Landhaus von St. Sulpice. Ein Plan für ihre Verhandlungen war von den Commiſſären bald gefunden. Sie kamen nämlich in dem Gedanken überein, eine Reihe von kurzen und präciſen Artikeln aufzuſtellen und in ihnen theils die geſunde kirchliche Lehre über die in Frage ſtehenden Puncte zu formuliren, theils die derſelben widerſtrebenden aftermyſtiſchen Behauptungen zurückzuweiſen. Damit konnte man hoffen, der nächſten den Konferenzen vorgezeichneten Aufgabe in befriedigender Weiſe zu genügen. Die Berathungen der Commiſſion ſtießen indeß auf manche Klippen. Kaum begonnen, wurden ſie an Harlay verrathen. Man hatte die ganze Sache ſorgfältig vor ihm zu verbergen geſucht; als Oberhirte der Diöceſe, in welcher die quietiſtiſche Bewegung hauptſächlich ſpielte, war er ja eigentlich vor jedem Andern zur richterlichen Entſcheidung über dieſelbe berufen; und doch verbot es ſeine bekannte damalige Haltung, ihn zu den Conferenzen beizuziehen. In der Abſicht die Commiſſion zu ſprengen, cenſurirte der Erzbiſchof auf die erſte Kunde von deren Exiſtenz die Schriften von G. und Lacombe. Indeß hatte dieſer Schritt nicht den gewünſchten Erfolg; Boſſuet erklärte einfach, daß damit die Aufgabe der Commiſſion, beſtimmte Grundſätze in den ſtrittigen Fragen feſtzuſetzen, keineswegs erledigt ſei und Harlay mußte dem weitern Verlauf des Proceſſes ruhig zuſehen. — Aber die

Verhandlungen hatten auch ihre innern Schwierigkeiten. Im Schooße der Kommiſſion ſelbſt machten ſich nämlich Differenzen geltend.

Was dieſelben hervorrief, war der Umſtand, daß es Fenelon geſtattet war, wenigſtens ſchriftlich auf den Gang der Berathungen einzuwirken. Boſſuet hatte denſelben, indem er ohne Zweifel dabei einem deutlichen Verlangen entgegenkam, erſucht, die Früchte ſeiner umfaſſenden myſtiſchen Studien der Commiſſion nicht vorzuenthalten und die fruchtbare Feder Fenelons ſandte ſofort an dieſelbe Memoiren über Memoiren, die Tronſon im Auszug ſeinen Collegen vorzulegen übernahm. Boſſuet ſelbſt nun ließ ſich durch dieſelben in ſeiner Auffaſſung der Streitpunkte nicht erſchüttern, ſo ſehr ſich auch Fenelon Mühe gab, in Betreff der Liebe und des Gebetes eine Anſchauung zu forciren, die Boſſuet entſchieden entgegentrat. Die Schriften und Briefe des Abbé beſtärkten ihn vielmehr nur in ſeiner Ueberzeugung, daß es hohe Zeit geweſen ſei, an Verſuche zu denken, denſelben aus ſeinen Verbindungen herauszureißen. Im Uebrigen beobachtete er ſeinem Freunde gegenüber ein faſt vollkommenes Stillſchweigen, indem er, geſtützt auf die Verſicherungen des unbedingten Gehorſams, an denen es Fenelon nicht fehlen ließ, ſich der zweifelloſen Erwartung hingab, daß derſelbe ſich endgiltig doch der Auctorität der Commiſſion fügen und die Angelegenheit ſo am Leichteſten zu einem befriedigenden Ende ſich enwickeln werde. Noailles und Tronſon, wenn auch in der Hauptſache mit Boſſuet einig, ſtanden den Memoiren Fenelons etwas anders gegenüber. Sie waren bemüht, dem Andringen desſelben ſo viel als möglich Rechnung zu tragen, vielleicht weil ſie doch in einigen Dingen ihm beiſtimmten, zweifels-

ohne, weil ſie die Widerſtandskraft Fenelons höher anſchlugen, als dieß Boſſuet that. Indeſſen vereinigten ſich die Commiſſäre doch gegen das Ende des Jahres auf dreißig Sätze, und fügen wir hinzu, Boſſuets überwältigender Geiſt war auch hier ſtark genug, die ihm entgegentretenden Schwierigkeiten zu überwinden und im Weſentlichen ſeine Anſchauung über die einzelnen Fragen durchzuſetzen. Aber die Conferenzen ſollten nicht ſchließen, ohne noch durch ernſtere Debatten erſchüttert zu werden. — Fenelon war am 4. Februar 1695 zum Erzbiſchof von Cambray ernannt worden. Man hegte alſo auch in den Kreiſen, von welchen der Anſtoß zu dieſer Beförderung ausging, wie Boſſuet, die Ueberzeugung, daß für ſeine Perſon im Ernſte Nichts zu fürchten ſei, und es war für Maintenon eine aufrichtige Genugthuung, durch keine Rückſicht mehr von einer glänzenden Anerkennung ſo glänzender Verdienſte ſich zurückgehalten zu ſehen. Kurz nach der berührten Ernennung kam man auf den Gedanken, Fenelon ſich an den zu Ende gehenden Conferenzen noch förmlich betheiligen zu laſſen. Wie konnte der neue Erzbiſchof die Gerüchte, die über ihn gegangen, beſſer zurückweiſen und wie hinwiederum beſſer gebunden werden, als indem er die entworfenen Artikel förmlich mitunterzeichnete? Beides iſt ſo einleuchtend, daß man ſich verſucht fühlt zu vermuthen, man habe eben, um dieſe Abſicht zu erreichen, die Nomination auf Cambray etwas beſchleunigt. Mag dem ſein, wie ihm wolle, die Sache ging jedenfalls anders, als man gedacht hatte. Geſtützt auf das Bewußtſein, zur Mitentſcheidung nunmehr berufen zu ſein, machte er die in ſeinen Memoiren entwickelten Ideen mit um ſo größerer Energie geltend, und nachdem er dem Entwurfe Boſſuets einen eigenen

ohne weitern Erfolg gegenübergeſtellt hatte, erhob er wenigſtens gegen einzelne Punkte des erſteren, Noailles und Tronſon gegenüber, eine ſo lebhafte Oppoſition, daß dieſelben ſich nicht unbedeutend beunruhigt fühlten und Fenelon nur durch ein eigenes Memoire und eine Acte der Zuſtimmung zu der Lehre des Kardinal Berulle ihre Verſtimmung wieder zerſtreuen konnte. Indeß beſtand Fenelon darauf, daß die dreißig Artickel jedenfalls erweitert würden, und wenn er auch nicht ſo glücklich war, eine förmliche Entſcheidung über das paſſive Gebet [1]) durchzuſetzen, ſo willigte doch Boſſuet endlich, wenn auch ungern in vier neue Artikel (d. Art. 12. 13. 33. 34), welche als theilweiſe Conceſſionen an die Anſchauung Fenelons über das paſſive Gebet und die unintereſſirte Liebe gelten konnten; und ähnlich erlitt der Artikel 29 (früher 27) eine Modification, in welcher einer Behauptung Fenelons über die traditionelle Myſtik Folge gegeben wurde. Wir kommen auf dieſe Punkte noch zurück. Es ſcheint, daß Fenelon nur ſehr wenig mit Boſſuet unmittelbar debattirte und daß die beiden andern Commiſſäre das Geſchäft über ſich nahmen, Boſſuet zu den genannten Zugeſtändniſſen zu bewegen, vielleicht ohne daß ſie es nur wagten, ihm den eigentlichen Grund ausdrücklich zu nennen, der ſie zu dieſen Unterhandlungen beſtimmte. Endlich am 10. März wurden die 34 Artikel unterzeichnet von Boſſuet, Noailles, Fenelon und Tronſon. Ein Entwurf von ſieben Artikeln, in welchen Boſſuet ſeine Auffaſſung über das paſſive Gebet noch formulirt hatte, wurde

1) Das Gebet der paſſiven Contemplation, die höchſte Erſcheinung der myſtiſchen Andacht, die mit demjenigen zuſammenfällt, was wir im erſten Artikel unter dem Namen des innern Gebetes zur Darſtellung gebracht.

nicht mehr Gegenſtand einer gemeinſamen Entſcheidung, und die Commiſſäre trennten ſich, nachdem ſie — mit Ausnahme Fenelons — faſt dreiviertel Jahre, freilich mit vielen Unterbrechungen, mit einander conferirt hatten.

Ueberblicken wir nunmehr mit einem flüchtigen Blick die Sätze, über die man ſich in Iſſy vereinigte. Die neunundzwanzig erſten derſelben beziehen ſich hauptſächlich auf die contemplative Andacht und zwar beſtimmen die Artikel 1—19 noch ohne ausdrückliche Beziehung auf die außerordentlichen Arten des Gebetes, was in allen und jeden innern Verhältniſſen von einem rechtgläubigen und wahrhaft frommen Chriſten feſtgehalten und beobachtet werden müſſe; die Artikel 21—29 aber gehen auf das paſſive Gebet direct ein, und wenn es auch, wie wir bemerkt, zu keiner Feſtſetzung ſeines eigentlichen Weſens kam, ſo wurde daſſelbe unter Anwendung der zuvor feſtgeſtellten Grundſätze doch in einer Weiſe umſchrieben, welche die gröbſten Irrthümer der Quietiſten abzuſchneiden, ganz geeignet war. — Die zweite Gruppe der in Iſſy feſtgeſtellten Sätze, nämlich die Artikel 31—34 behandeln die Lehre von der unintereſſirten Liebe. Artikel 20 und 30 endlich hängen mit den andern nicht unmittelbar und organiſch zuſammen: der erſtere ſagt, daß es keine apoſtoliſche Tradition gebe, als die von der Kirche anerkannte und ausgeſprochene — alſo keine Geheimlehre; der letztere hingegen nimmt die Mutter Gottes vor Allem aus, was über Concupiscenz, Unvollkommenheit und Sünde in den einzelnen Theſen behauptet worden war. — Im Einzelnen traten die Commiſſäre dem einen Hauptſatz der G.'ſchen Theorie [1]) in der Art entgegen, daß ſie in den Artikeln 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. erklärten, man ſei verpflichtet, in

1) Vgl. dieſe Zeitſchrift 1856. p. 288 seq.

jedem Stand (auf jeder Stufe der Andacht oder Vollkommenheit), wenn auch nicht jeden Augenblick, die Acte des des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu erwecken, und insbeſondere eines ſolchen Glaubens, der Chriſtus unſern Erlöſer ausdrücklich umfaſſe und in ſich ſchließe; ebenſo ſei man gehalten, ſtets und überall, wenn auch nicht immer in der gleichen Weiſe, die Begierlichkeit zu bekämpfen; und Artikel 9. 10. und 11 declarirten ausdrücklich, indem ſie die Folgerung aus dem Bisherigen zogen, daß die heilige Indifferenz in etwas ganz Anderem, als in einer die chriſtliche Hoffnung aufhebenden Gleichgültigkeit beſtehe, daß die genannten Acte keineswegs die Vollkommenheit ſtören und daß der Chriſt nicht darauf warten dürfe, ob ſie Gott nicht ſelbſt durch eine beſondere Gnade in ihm erwecke. In Artikel 12 und 13, die man Fenelon zu lieb aufnahm, wurde übrigens zugeſtanden, daß man unter dieſen Acten weder nothwendig methodiſche noch auch gewaltſame verſtanden wiſſen wolle und daß auf der höchſten Stufe des Gebetes die Liebe alle dieſe Acte in ſich ſchließe, indem ſie dieſelben beſeele und deren ausdrückliche Uebung verlange, wenn ſie auch in ihrer Beſonderheit nicht in das Bewußtſein treten. Die Artikel 14. 15. 16. 17. 18 wendeten dieſe Erklärungen auf die Beurtheilung der Vorbilder an, die uns die Heiligen hinterlaſſen und die von den Quietiſten vielfach mißachtet wurden. Die Artikel 24. 25. 26 ſind einfache Applicationen der bis jetzt beſprochenen Lehrbeſtimmungen. Man ſieht leicht, daß dieſe Sätze alle gegen jene Conſequenz der Theorie vom innern Gebet gingen, die wir in zweiter Linie nahmhaft gemacht und die auf eine Diſpenſation der „Vollkommenen" von den gewöhnlichen Uebungen der Frömmigkeit herausläuft. Die nächſte und

erſte Conſequenz, vermöge der G. vom innern Gebet glaubte, dasſelbe beſtehe in einem perpetuirlichen einigen und einfachen Act, wurde umgeſtoßen durch Artikel 19, und was das erſte Centraldogma ſelbſt betrifft, ſo anerkannte zwar Artikel 21 die außerordentlichen Gebetsweiſen, insbeſondere auch das paſſive Gebet an, vorausgeſetzt, daß dieſelben nie den genannten Acten feindſelig entgegentreten; aber die zwei folgende Sätze 22 und 23 erklärten zugleich ausdrücklich, daß in dieſen außerordentlichen Dingen die Vollkommenheit weſentlich gar nicht beſtehe. Hieher gehören auch Artikel 27 und 28, die den Wahn zurückweiſen, als ſei mit irgend einer Stufe der Vollkommenheit die Gabe der Prophezie oder gar ein apoſtoliſcher Stand verbunden, als kommen derlei außerordentlichen Gnadenführungen Gottes überhaupt ſo gar häufig vor und als ſei es nicht ſtets die Kirche, die nach den unwandelbaren Regeln der heiligen Schrift und Tradition über dieſelben zu urtheilen habe. Artikel 29 fügte hinzu, daß es möglicherweiſe vielleicht hin und wieder Seelen gebe, die Gott ganz allein führe und denen Nichts weiter vorzuſchreiben ſei; daß aber hierin am leichteſten Täuſchung ſich einſchleiche — (daß die erleuchtetſten Myſtiker Nichts davon wiſſen, hatte Boſſuet urſprünglich geſchrieben) — und daß ſolche Dinge mit dem Weſen der Vollkommenheit Nichts zu thun haben. — Die Lehre von der unintereſſirten Liebe, wie wir uns erinnern, der zweite Brennpunkt in der Anſchauung unſerer Myſtiker, fand ihre Corrective, ſofern ſie dem Verlangen nach Vollkommenheit und der ewigen Seligkeit zu nahe trat, theilweiſe ſchon in den Artikeln 5. 6 und 9; denn dieſes Verlangen war bei den Quietiſten auch aus formellen Gründen, ſofern es zu den Acten der reflectirten Frömmigkeit gezählt

wurde, in Mißcredit und mußte deßwegen von den Commiſſären ſchon an jener Stelle bejaht und in Schutz genommen werden. Ebenſo iſt das in Art. 14 u. 15 aus der Geſchichte Beigebrachte auch vollkommen gegen die unintereſſirte Liebe gerichtet und beweiſend.

Die Artikel 31—33 gehen aber noch genauer und ausdrücklich auf dieſen Punkt ein. In den beiden erſten wird geſagt, daß der geiſtliche Leiter ſolche Seelen, die zur Verzweiflung an ihrem ewigen Heil ſich verſucht finden, zur heiligen Hoffnung zurückzuführen habe und daß wir überhaupt niemals das Strafgericht der göttlichen Gerechtigkeit wünſchen, ſondern ſchrankenlos nur in unſerem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit ſein dürfen. Im folgenden Artikel erklärte man übrigens auf Fenelons Andringen, daß es eine fromme, durch das Beiſpiel der Heiligen beſtätigte und unter Vorausſetzung einer beſondern Gnade wahrhaft vollkommenen Seelen nützliche Uebung ſei, Gott ihre volle Unterwerfung anzutragen, auch wenn er ſie — wie ſie verblendet von der Verſuchung vielleicht wähnen — der ewigen Seligkeit, — nur aber ſeiner Gnade und Liebe nicht berauben wolle. Hinzugefügt wurde, daß mit dieſer Uebung allen den Acten, die oben als dem Chriſtenthum weſentlich bezeichnet wurden, nicht entgegengetreten werden dürfe, und im folgenden und letzten Artikel, daß begreiflich mit Anfängern in der Frömmigkeit anders verfahren werden müße, als mit ſolchen, die in der Vollkommenheit angelangt ſeien.

Man ſieht leicht, wenn man die entwickelten Sätze überblickt, daß die von G. vertretene Anſchauung auf den wichtigſten Puncten damit allerdings zurückgewieſen war; und was ſich unmittelbar an die Conferenzen anſchloß, die Verhandlungen mit Madame G. ſelbſt ſchienen nicht minder

die Erwartung zu rechtfertigen, die man auf den Proceß geſetzt, indem man von ihm eine Erledigung der quietiſtiſchen Streitigkeiten hoffte. G., die ſeit Januar 1695 in einem Kloſter zu Meaux ſich aufgehalten und hier wie gewöhnlich Alles für ſich zu interreſſiren gewußt, ſprach am 15. April ihre Unterwerfung unter die Artikel von Iſſy in einer Acte aus, die ihr Boſſuet dictirte. Der Letztere hatte ſeine Anſicht über die innern Dispoſitionen der Frau noch immer nicht geändert und ließ ſie demnach in dieſem ſelben Schriftſtück erklären, daß ſie im Uebrigen niemals die Abſicht gehabt habe, im Gegenſatz zu der Kirche etwas zu glauben oder zu lehren. Weiterhin unterzeichnete G. die Ordonnanz des Biſchofes, in welcher er unter Beziehung auf die Artikel die Irrthümer des Molinos, Malaval, Lacombe und auch die in den Schriften der G. vorkommenden, doch ohne den Namen der Letzteren zu nennen, cenſurirte. Sie unterſchrieb hier mit einer Reſtriction, die in ihrer Faſſung noch weiter ging, nämlich die Erklärung ausſprach, daß ſie nie einen der von Boſſuet verworfenen Irrthümer gehabt habe [1]. Uebrigens konnte auch das in den Augen Boſſuets nicht viel verfangen; denn, wenn G. diejenige war, für die ſie Boſſuet hielt, und auf ihre Geſinnung angeſehen, in einem ſo äußerlichen Verhältniß zu ihren Verkehrtheiten ſtand, ſo war es auch nicht zu verwundern, wenn ſie ſelbſt *denkend* die letztern nicht durchdrang und ſie in einem irgend fremden Gewand vollends gar nicht wieder erkannte. Am 1. Juli ſtellte ihr der Biſchof, nachdem ſie ihm noch

1) Hier iſt Alles unſicher und controvertirt. In den Streitſchriften Boſſuets und Fenelons finden ſich Aeußerungen, die einander geradezu widerſprechen; die gegebene Darſtellung ſchien der Wahrheit am Nächſten zu kommen.

einmal alles Gute, beſonders in Paris ſich nicht aufzu- halten verſprochen, ein ehrenvolles Zeugniß aus, communi- cirte ſie am darauffolgenden Tag und erlaubte ihr von Meaux ſich nun zu entfernen. Er ſelbſt reiste nach Ver- ſailles zurück. — Wir würden uns übrigens doch täuſchen, wenn wir glaubten, daß Boſſuet mit den Reſultaten der Conferenzen nach dieſer weſentlichen und erſten Richtung ganz zufrieden geweſen ſei. Augenſcheinlich hatte die poſitive Lehre, die in den Artikeln vorgetragen worden, nicht nur ihre Lücken, ſondern hin und wieder ſogar etwas Schwankendes und Unbeſtimmtes; das war für einen dog- matiſchen Geiſt, wie Boſſuet, Stachel genug, an die Aus- arbeitung einer abgerundeten und durchaus präciſen Theorie zu denken; und dieſer Reiz wurde noch durch die Erwägung verſchärft, daß die im Allgemeinen verurtheilte und in Gnion niedergeſchlagene Richtung möglicherweiſe ſich doch an einzelne Ausdrücke der Artikel anklammern könne und jedenfalls gründlich ſich nur überwinden laſſe, wenn auch die Controverſe auf ihre letzten Gründe zurückgeführt werde. So entſtand in ihm bald nach dem Schluß der Conferenzen der Plan, ein Buch über die verſchiedenen Stufen des Gebetes zu ſchreiben und war es vermeſſen von Boſſuet, wenn er davon ſich die definitive Beendigung der Streitigkeiten verſprach? — Wir wiſſen, daß die Con- ferenzen ganz beſonders auch auf Fenelon berechnet waren. Auch nach dieſer Richtung mochte Boſſuet die Abſicht für erreicht und nicht erreicht halten. Fenelon war jetzt in die Schranken jener Artikel geſtellt; allein dieſe Artikel waren an einzelnen Stellen durch den Einfluß Fenelons doch ſehr dehnbar gefaßt worden, und wenn auch Boſſuet immer noch nichts Ernſtliches von Fenelon fürchtete, ſo fühlte er es

doch wohl, daß er dieſen glänzenden Geiſt noch nicht eigentlich aus ſeinen Bahnen geriſſen und daß noch etwas geſchehen müſſe, um denſelben an jene Grundſätze zu bannen, die er für die allein geſunden hielt. Es ſcheint auch, daß er, von ähnlichen Gedanken influenzirt, alſo von einer Vorſicht geleitet, die faſt an Mißtrauen grenzte, alle Briefe aufbewahrte, die ihm Fenelon während der Conferenzen geſchrieben und in denen derſelbe ſo oft die Verſicherung ſeines Gehorſames ausgeſprochen hatte. Ueberdieß hatte Fenelon mit der Richtung und insbeſondere mit deren Mittelpunkt, Mad. G. noch in keiner Weiſe äußerlich gebrochen, und während der Biſchof von Chalons ſchon am 25. April, wie Boſſuet, mit den Artikeln und einer Ordonanz vor ſeine Diöceſe trat, ſcheint Fenelon gar keine Hoffnung gegeben zu haben, ſeinerſeits einen ähnlichen Schritt zu thun. Um in beiden Beziehungen auch mit Fenelon zum Abſchluß zu gelangen, beſchloß Boſſuet, denſelben um die Approbation ſeines Buches über das Gebet zu bitten. Dieſe konnte derſelbe wohl nicht verſagen, und dann war ein großer Geiſt für die Wahrheit in präciſeſter Geſtalt gewonnen, was ſeit der Ernennung Fenelons auf den erzbiſchöflichen Stuhl für Maintenon und Boſſuet nur um ſo wünſchenswerther war. — Der neu ernannte Erzbiſchof ſelbſt hätte die ganze Angelegenheit wohl am Liebſten ruhen laſſen, zufrieden, durch die Klippen der Conferenzen glücklich hindurchgeſteuert zu ſein. Wenn wir von einigen Briefen über die brennenden Fragen, die in die Oeffentlichkeit kamen, abſehen wollen, ſo beſtand das Einzige, was er noch in der Sache that, darin, daß er unmittelbar, nachdem die Conferenzen geſchloſſen worden, Tronſon und Noailles eine weitläufige Erklärung der 34 Artikel und ſofort eine Schrift

enthaltend die traditionellen Zeugniſſe für die in der Erklärung entwickelte Auffaſſung überreichte. Beide Actenſtücke, gegen einzelne Aeußerungen Boſſuets gerichtet, wurden ohne weitere Einwendung, entgegengenommen. — In den freundſchaftlichen Beziehungen zwiſchen Fenelon und Boſſuet war eine merkliche Erkaltung noch nicht eingetreten. Ob dieſelben auch in jenem bedenklichen Stadium angelangt waren, in welchem ein raſches und gründliches Erlöſchen der Liebe ebenſo möglich iſt, als ihre ungetrübte Fortdauer, ſo machte ſich doch Boſſuet noch eine aufrichtige Freude daraus, der Conſecrator Fenelons zu ſein. Die feierliche Handlung ging vor ſich den 10. Juni 1695 zu zu St. Cyr in Gegenwart der Maintenon und der Enkel Ludwigs XIV. — Wie ſchnell ſollte ſich die Scene ändern! — Fenelon begab ſich unmittelbar nach der Conſecration in ſeine Diöceſe; da er aber trotz ſeiner Erhebung auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Cambray ſein Amt als eines Erziehers der Kinder von Frankreich beibehalten mußte, werden wir ihm bald wieder in Verſailles begegnen.

G. hatte, wie wir gehört, von Boſſuet Anfangs Juli die Erlaubniß erhalten, von Meaux ſich wiederum zu entfernen: ſie that dieß mit einer ungebührlichen Eilfertigkeit, als gälte es nach glücklich vollbrachtem Spiel ſo raſch als möglich das Weite zu ſuchen; aber das war das Mindeſte; ſie reiste von Meaux unmittelbar nach Paris, machte ſich daſelbſt trotz aller Verſprechungen wohnhaft, ſuchte ihre alten Verbindungen auf, und es ſcheint, daß das quietiſtiſche Treiben überhaupt wieder mit friſcher Regſamkeit begann. Freilich war G. bemüht, ſowohl ihren Aufenthalt als ihre Thätigkeit ſo viel möglich geheim zu halten; aber bald hatten Maintenon wie Boſſuet Kunde von der Sache und das war

die erſte große Enttäuſchung, die der Letztere in unſerer Angelegenheit erfuhr. Er erkannte jetzt auf einmal mit voller Klarheit, daß die ganze bisherige Procedur noch in einem viel höheren Grade hinter der beabſichtigten Wirkung zurückgeblieben ſei, als er ſich ſelbſt geſagt hatte. Daß G. ſeine verhältnißmäßig gute Meinung von ihr ſchonungslos Lügen geſtraft, das konnte an und für ſich verſchmerzt werden; aber nachdem einmal die quietiſtiſche Richtung gezeigt, wie tief ſie in das Leben eingedrungen und wie weſentlich ſie an die Perſon der G. als ihr Haupt und ihre Meiſterin ſich anſchloß, mußte es Boſſuet auf das Lebhafteſte verdrießen, daß er die Sache etwas zu leicht und zu theoretiſch genommen, insbeſondere, daß er G. zu wohlfeilen Kaufes, ohne förmlichen Widerruf, ja mit einem ehrenvollen Zeugniß, das dieſelbe zu ihren Gunſten vorzuweiſen nirgends verfehlte, von ſich hatte gehen laſſen. Mit einem richtigen Inſtinct ahnte jetzt Boſſuet die volle Gefahr und in demſelben Verhältniſſe, als ihm die Umriſſe des Feindes mehr und mehr ſichtbar wurden, befeſtigte ſich in ihm der Vorſatz, denſelben ſofort auf Leben und Tod zu bekämpfen. Nicht nur mochte er von nun an in ſeinen ſchriftſtelleriſchen Plan den Gedanken aufnehmen, mit unerbittlicher Strenge gegen G. und ihre Anſchauung aufzutreten; er war mit Maintenon derſelben Anſicht, daß es Zeit ſei, gegen G. Gewalt zu gebrauchen und auf ihre Freunde das ſchärfſte Auge zu haben. — Fenelon kehrte im November 1695 nach Verſailles zurück. Noailles war unterdeſſen (am 19. Auguſt), Metropolit von Paris geworden. — Bald erfuhr der Erzbiſchof von Cambray, daß man von Neuem mit G. ſehr unzufrieden ſei; aber auch jetzt noch ſprach er von ihr, bloß um ſie zu vertheidigen und ſo ſchloß er ſich ſelbſt die Augen,

um zu ſehen, was am Hofe unzweideutig vorging und zu welchen Schritten man entſchloſſen ſei. Er verließ Verſailles wieder vor dem Chriſtfeſte, wohl ein wenig unangenehm berührt von gepflogenen peinlichen Unterhaltungen, aber nichts Beſonderes ahnend, vielmehr immer noch der glücklichen Hoffnung lebend, daß die aufgeregten Wellen ſich ſchon allmählig vollkommen beruhigen werden. Boſſuet hatte er längſt die Approbation ſeines Buches zugeſagt, — die Sache beunruhigte ihn nicht; das Buch konnte ja jedenfalls nicht gegen die Artikel von Iſſy verſtoßen. Auch während des genannten Aufenthaltes zu Verſailles ſprach er in einer Weiſe von dieſer Approbation, aus der man deutlich ſieht, daß er nichts Weſentliches von derſelben fürchtete. Boſſuet aber legte ſeit den neueſten Erfahrungen nur um ſo mehr Gewicht auf den Schritt, zu dem er Fenelon bringen wollte, aus Gründen, die unmittelbar einleuchten, beſonders aber auch darum, weil die Sache, wie ſie Boſſuet jetzt anſah, nicht einmal mehr dem Scheine nach die Gunſt eines ſolchen Prälaten genießen durfte. — Wenige Tage nach der Abreiſe Fenelons war man endlich ſo glücklich, G. in ihrem Schlupfwinkel aufzufinden und zu verhaften. Sie wurde nach Vincennes geführt und Noailles verlangte nun von ihr einen beſtimmten Widerruf; um das gleich hier zu bemerken, leiſtete ſie denſelben, am 28. Auguſt des folgenden Jahres, indem ſie eine Formel unterſchrieb, welche Tronſon redigirt hatte. — Die Nachricht von der Verhaftung der G. ſcheint auf Fenelon einen erſchütternden Eindruck gemacht zu haben; nicht als hätte ihn das Schickſal der unglücklichen Frau, für die er allerdings eine große Theilnahme trug, in eine gar zu gewaltige Aufregung verſetzt: — die Binde war auf einmal von ſeinen Augen gefallen; er

erkannte jetzt, wie thöricht es von ihm war, von Frieden und Ruhe zu träumen zu gleicher Zeit, als die Gegner ſich zu einem neuen und noch energiſcheren Kampfe rüſteten. Jetzt wurde ihm Alles deutlich, beſonders aber *eine* Sache, daß der Biſchof von Meaux mit ſeiner Approbation ihm gar nichts Anderes zumuthe, als ſich unter das caudiniſche Joch zu beugen und die G., die er ſo lange hochgeachtet, ſamt ihrer Doctrin in beſter und ſchärfſter Form zu desavouiren. Mit großer Raſchheit und Entſchiedenheit beſchloß er, die Approbation zu verſagen, entſtehe daraus, was da wolle. Mit dem nämlichen Augenblick war auch die letzte Spur jener Intimität erloſchen, mit welcher er ſeit ſo vielen Jahren an Boſſuet gehangen hatte. So ſind ſolche Naturen, wie Fenelon war. Neben einer großen Weichheit des Gemüthes, die beſonders gerne in Briefen überfließt, wohnt, wenn auch nicht viel an die Oberfläche tretend, die größte Selbſtſtändigkeit des Charakters, und ſo innig wie ehrlich die Unterwerfung iſt, mit der ſich das Herz an eine fremde Geſtalt anlehnt, die eigene Ueberzeugung, die im Mittelpunkt des Geiſtes ruht, ſpricht, wenn es zum ernſtlichen Handeln kommt, doch gewöhnlich das letzte Wort; ja ſie iſt es, welche die Empfindung, ohne ſie je zur Heuchelei zu erniedrigen, doch zu einem Mittel macht, ihren Intentionen zu dienen, und wie oft iſt es Thatſache, daß ſolche ſchmiegſame Naturen viel mehr herrſchen, als beherrſcht werden? Es iſt wahr, ſie vermögen es auch, manchen Widerſtand, ja manche und ſelbſt ſchwere Kränkungen zu ertragen, aber dieß Alles nur bis auf einen gewiſſen Punct, wo ſie endlich, vielleicht zuletzt noch durch ein Kleines beſtimmt, unerbittlich losfahren; dann zeigt es ſich, daß wenn auch Alles verziehen, doch Nichts vergeſſen

Digitized by Google

worden, und die Empfindung verbindet ſich mit dem gereizten Ich nur noch, um demſelben die ganze Tiefe und Breite der geſchehenen Unbill auszumeſſen; alle Weichheit iſt weg; man glaubt vor einem andern Charakter zu ſtehen; und kommt dann dazu noch ein gewandtes Denken und eine bewegliche Sprache, ſo findet ſich oft kein Menſch mehr, der im Stande wäre, ſelbſt die alles Maaß überſchreitende Erregtheit mit einigem Erfolg — nicht zu beſchwichtigen, ſondern auch nur ihres Unrechts zu überweiſen.

Umſonſt ſuchten die Freunde Fenelons, Tronſon und Noailles, denſelben in ſeinem einmal gefaßten Entſchluß, die Approbation zu verweigern, wankend zu machen, umſonſt wieſen ſie ſelbſt auf die Cabale hin, die bereits am Hofe ſich gegen ihn zu bilden im Begriff war. Er ließ Boſſuet in den kalten Briefen vom Monat Mai bereits ahnen, was er im Sinne führe. An den Hof wieder zurückgekehrt, wo er ſeine Stellung ſchon faſt vollkommen untergraben fand, verſammelte er am 2. Auguſt in Tronſons Haus außer dem Superior die beiden Herzoge von Beauvilliers und Chevreux, den Erzbiſchof von Paris und den Biſchof von Chartres. Er überreichte hier, alle Verſuche ihn umzuſtimmen, von Neuem zurückweiſend, ein Memoire, in welchem er ſeine Verweigerung der Approbation mit der Ungerechtigkeit, die er gegen G. begehen würde, mit dem Schimpf, der auf ſeine Perſon fiele und mit dem Umſtand motivirte, daß es ſich um keine Frage der Kirche gegenüber handle, daß er ſeine Orthodoxie in den angeregten Punkten ſchon bewieſen habe und noch beweiſen werde. Man wußte gegen die entwickelten Gründe endlich Nichts mehr vorzubringen und Noailles übernahm es, das Memoire an Madame Maintenon zu überbringen. Zu

gleicher Zeit verſprach Fenelon, — dahin zielt ſeine letzte Anſpielung, — in einem öffentlichen Werk ſich ein für allemal zu purificiren, und der Erzbiſchof von Paris, obwohl von der ganzen Angelegenheit auf's Peinlichſte berührt und insbeſondere alle die widerwärtigen Folgen ziemlich deutlich vorherſehend, erklärte ſich auch damit einverſtanden, indem er nur bat, nicht gegen Boſſuet und nicht vor Boſſuet zu ſchreiben. Dem Letztern ſandte Fenelon das Manuſcript, das er wohl erſt in Verſailles erhielt und das wirklich, wie er ſich gedacht, ſehr ſcharf gegen G. ſich ausließ, nachdem er es im Uebrigen nur flüchtig geleſen, wieder zurück mit der decidirten Erklärung, er vermöge das Buch nicht zu approbiren aus Gründen, die der Herzog von Chevreur ihm auseinanderſetzen werde. Boſſuet ſtand vor einer zweiten großen und nicht weniger bittern Enttäuſchung: Fenelon war im entſcheidenden Augenblick ihm wieder entſchlüpft; noch mehr, er hatte ſich offen von ihm abgewandt und machte die beſte Miene, der förmliche Protector der verfolgten Richtung zu werden.

Hatte Boſſuet die Sache auch längſt geahnt, ſie traf ihn immerhin noch ſchmerzlich genug; aber zugleich war er auch über ſeine künftige Stellung zu Fenelon vollkommen im Klaren. Noch ſtanden beide eine Zeit lang ſchweigend einander gegenüber. Boſſuet wußte noch Nichts von dem Buche, das Fenelon bei jener Conferenz in Ausſicht geſtellt hatte. Daſſelbe ging ſeiner Vollendung ſehr raſch entgegen; denn Fenelon hatte ſich entſchloſſen, hauptſächlich nur eine geſchichtliche Darſtellung der Grundſätze der Heiligen über die ventilirten Fragen der Myſtik zu geben, und dazu benützte er jenes zweite Memoire, das er nach den Conferenzen von Iſſy Noailles und Tronſon übergeben

hatte. Anfangs October brachte er ſein Werk bereits von Cambray, wohin er wahrſcheinlich noch im Auguſt zurückgekehrt war, nach Paris, und man muß geſtehen, daß er es an keiner Vorſicht fehlen ließ, um ja ſicher zu gehen. Er las das Buch mit Noailles und Beaufort, deſſen Generalvicar; darauf las es Noailles noch einmal für ſich und endlich noch Tronſon und Pirot, Doctor der Sorbonne, ſeit zwanzig Jahren Corrector der Theſen und Bücher und unter Harlay Unterſuchungsrichter in Sachen der G. Fenelon änderte, was immer Anſtand erregte, und zuletzt erklärte ſich Alles mit dem Buch zufrieden. Ende Januar erſchien es im Buchhandel unter dem Titel: **Les Maximes des Saints.** Die Freunde des vor dem Chriſtfeſt nach Cambray zurückgekehrten Fenelon hatten die Herausgabe beeilt, weil Boſſuet von der Sache Wind erhalten und gegen Noailles alsbald die Drohung ausgeſprochen hatte, er werde das Buch, über deſſen Charakter er ſich keineswegs täuſche, mit Beſchlag belegen laſſen.

Wie wir ſehen, hat er das Erſcheinen deſſelben nicht hindern können, und noch im nämlichen Jahre wurde es in Lyon, 1698 in Amſterdam, 1699 in Weſel nachgedruckt. Dieſes Buch aber vollendete das Unglück Fenelons. Unbegreiflicher Weiſe blieben in demſelben trotz der gründlichen Kritik, welche daſſelbe paſſirte, Sätze ſtehen, die, man kann das nicht läugnen, dem Quietismus den weſentlichſten Vorſchub leiſten mußten. Fenelon trug in den **Maximes** die Lehre vor, daß das paſſive Gebet die That der reinſten und vollkommenſten Liebe ſei, während die Meditation und überhaupt die ordinären Gebetsformen Sache der unvollkommenen Seele ſeien, und wenn er auch mit Ausnahme der Behauptung, daß die contemplativen Seelen zuweilen

die diſtincte Anſchauung Jeſu Chriſti verlieren, und hin und wieder eine volle Trennung des untern und obern Theiles unſerer Seele vorkomme, alle Conſequenzen dieſes Vorderſatzes von ſich wies, ſo ſtand er doch, wie man leicht ſieht, zu denſelben in einer ſehr bedenklichen Verwandtſchaft. Zum Zweiten verkündete Fenelon in ſeinen Maximes — und das bildet wohl den Nerv derſelben — den Preis einer unintereſſirten Liebe, neben der die Hoffnung und das Streben nach der Seligkeit und Allem, was zu derſelben disponirt, nicht mehr unangetaſtet beſtehen konnte, ja einer Liebe, die unter gewiſſen Verhältniſſen ſelbſt bis zum abſoluten Opfer dieſer Seligkeit vorwärts gehen dürfe. — So mußte das Buch Fenelons nothwendig der Gegenſtand der heftigſten Angriffe werden, und der Verfaſſer hatte mit demſelben, ſtatt zu beſchwichtigen und ſich zu purificiren, nur den Sturm gegen ſeine Perſon und ſeine Stellung erſt recht heraufbeſchworen. Um die Maximes dreht ſich fortan der ganze Streit; die Etats d'orcison von Boſſuet, die wenige Tage nach denſelben erſchienen, treten mehr in den Hintergrund der Scene.

Die Bewegung, welche die Maximes hervorriefen, war eine ungemeine. Von allen Seiten erhob man ſich gegen dieſelben und ſelbſt die Freunde des Erzbiſchofs trauten ihren Augen nicht, als ſie dieſe gefährlichen und irrthümlichen Behauptungen laſen, und offenbarten ihm ohne Scheu ihren tiefen Schrecken. Mitten im Aufruhr aber ſtand, die Situation faſt allein ganz beherrſchend, der zürnende Boſſuet. Daß er ſofort ſeine Stimme erheben werde, war allgemein klar. Die Jeſuiten machten einen Verſuch, ein offenes Zerwürfniß zu verhüten und Boſſuet verſprach dem Pater La Chaiſe, Fenelon privatim freund-

ſchaftliche Bemerkungen über ſein Buch zu ſchicken. — Aber es ſollte anders werden. — Fenelon kam Anfangs Februar nach Verſailles zurück; es war ſchon ſo weit mit ihm gediehen, daß ſein Erſcheinen nur Verlegenheit bereitete. Mit einer Ruhe und einer Energie, die überraſchen muß, traf er ſeine Maaßregeln, um zu retten, was noch zu retten war. Er bat Madame Maintenon um eine Conferenz mit ihm und dem Erzbiſchof von Paris. In dieſer richtete er zwanzig Fragen an den Letztern, in welchen er den aufgeregten Urtheilen des Tages gegenüber den wahren Hergang der Sache von den Conferenzen von Iſſy an darzuſtellen und zu zeigen ſuchte, auf welcher Seite, der ſeinigen oder der Boſſuets mehr Schuld ſich finde. Zuletzt verbreitete er ſich über die Geneſis ſeiner Maximes und die Kritik, welcher er dieſelben unterworfen, um zu beweiſen, daß er auch hier von einer groben Schuld freigeſprochen werden müſſe. Noailles befand ſich in der peinlichen Nothwendigkeit, alle dieſe Fragen zu bejahen. In derſelben Conferenz erklärte Fenelon, ſein Buch einer nochmaligen Prüfung unterſtellen zu wollen, aber unter der Bedingung, daß man einfach nur entſcheide, ob daſſelbe cenſurwürdig ſei oder nicht und daß Boſſuet von der Prüfung ausgeſchloſſen werde, indem man höchſtens ſeine verſprochenen Bemerkungen über die Maximes dabei berückſichtige. Im März formulirte er dieſe Bedingungen zu einem eigentlichen Memoire, das Noailles entgegennahm und zu beobachten verſprach. Der König, den man jetzt erſt über die Angelegenheiten Fenelons unterrichtete, war auf das Aeußerſte darüber verſtimmt, aber genehmigte eine Unterſuchung der Maximes in der von Fenelon vorgezeichneten Grenzen. — Wenn aber Boſſuet ſchon in den nun bekannt werdenden Verhandlungen

Fenelons mit Noailles über die **Maximes** einen Verſuch des Erſteren zu erblicken glaubte, den ſchwankenden Erzbiſchof an ſich zu ziehen, dagegen ihn ſelbſt zu iſoliren; ſo konnte er jetzt nicht mehr im Zweifel ſein, daß es ſich um nichts Geringeres als ſeine Ausſchließung von dem Kampfplatz, zum Mindeſten vor der Entſcheidung handle. Wir finden es groß an dem Biſchofe von Meaux, daß er es nicht verſchmähte, ſelbſt auf Umwegen ſich der Controverſe wieder zu bemächtigen, welcher er allein vollkommen gewachſen war.

Indem er erklärte, daß er ſeine Bemerkungen mit andern Biſchöfen erſt vereinbaren müſſe, trat er von Mitte April an mit Noailles und dem Biſchofe von Chartres in Conferenzen zuſammen, und bald hatte er in denſelben ſich die erſte Stimme verſchafft. Fenelon mußte ſo mitanſehen, wie ſein ganzer Plan zu ſcheitern drohte, und die Unterſuchung, vorausſichtlich auch die Entſcheidung über ſein Buch thatſächlich eben in die Hände, die er meiſtens hatte umgehen wollen, zu gerathen im Begriff ſtand. Entſchloſſen und gewandt, wie er ſich in dem ganzen Kampf zeigte, wußte er indeſſen auch dießmal ein Mittel zu finden, Boſſuet Schach zu bieten. Nachdem er vielleicht — jedenfalls ohne Erfolg — durch eine einlenkende Schrift an den Biſchof von Chartres die Conferenz zu ſprengen geſucht hatte, ſchickte er den 27. April, mit Vorwiſſen des Königs, ſein Buch an den apoſtoliſchen Stuhl. Damit war die ganze Situation geändert. Wenn auch die förmliche Einleitung der Unterſuchung in Rom noch lang auf ſich warten ließ, ſo war doch mit dem Augenblick, da die Sache an das höchſte Forum der Kirche gebracht worden, den Biſchöfen die Möglichkeit abgeſchnitten, ſich weiter als richterliche Inſtanz zu

Digitized by Google

geriren, geſchweige denn eine definitive Verwerfung über die Maximes auszuſprechen. In einem einzigen Fall konnten ſie, ſo lange Rom die Unterſuchung noch nicht begonnen, ſich der Angelegenheit noch bemächtigen, wenn nämlich Fenelon ſich freiwillig herbeiließ, mit den Biſchöfen über ſein Buch zu conferiren; aber allen derartigen Verſuchen von Seite Boſſuets hielt er unerſchütterlich die Erklärung gegenüber, daß, wenn der Streit in Frankreich noch ausgetragen werden wolle, Noailles, Tronſon und Pirot mit ihm zu einer Berathung zuſammentreten ſollen, wie man ihm feierlich verſprochen habe. Fenelon urtheilte ganz richtig, daß er, wenn er Boſſuet zu Willen war, alle Vortheile ſeiner Appellation aufgebe und als Angeklagter zu einer Retractation würde gedrängt werden. Aber Boſſuet hatte ſo ſehr des immer etwas ungewiſſen Noailles ſich verſichert, daß derſelbe es nicht wagte, auf die einſt von ihm acceptirten, nun wieder geltend gemachten Forderungen Fenelons einzugehen und der Letztere ſelbſt, als er am 18. Juli endlich eine Privatconferenz mit Noailles und Tronſon erzwang, hatte keineswegs mehr die ernſtliche Abſicht, eine Prüfung der Maximes in der früher beſchriebenen Weiſe zu beginnen; — Noailles wäre längſt nicht mehr für ihn zu brauchen geweſen; ſtellte doch derſelbe an ihn ganz unumwunden die Forderung eines förmlichen Widerrufs; — warum es Fenelon zu thun war, das waren die Bemerkungen Boſſuets, die ihm immer noch nicht mitgetheilt waren, kennen zu lernen, um in Rom, wohin ſich allmählig alle Blicke wandten, ſich dagegen zu vertheidigen. In der That ſtellte Fenelon am 25. Juli an den König, nachdem noch ein Vermittlungsantrag des Biſchofs von Chartres geſcheitert war, die Bitte, nach Rom gehen zu dürfen, um dort ſeine

Angelegenheiten zu betreiben und am 29. wandte er ſich auch an Maintenon, damit ſie ſein Geſuch beim König unterſtütze. Ludwig XIV. aber, nachdem er am 26. an den heiligen Vater einen von Boſſuet redigirten Brief gerichtet, in welchem er das Buch des Erzbiſchofs als ein ſehr ſchlechtes und gefährliches bezeichnete und ihn verſicherte, daß er ſeine ganze Gewalt gebrauchen werde, um die Entſcheidung des apoſtoliſchen Stuhles zur Anerkennung zu bringen; — ertheilte Fenelon am 1. Auguſt den Beſcheid, daß er ihm nicht erlauben könne, ſich nach Rom zu begeben und daß er in ſeine Diöceſe verbannt ſei. Sein Sturz war jetzt ein vollkommener. — Die Conferenz der Biſchöfe aber ſchloß ihre Thätigkeit, — was als das allein noch Angemeſſene erſcheinen konnte, — mit einer vom 6. Auguſt datirten Declaration, die im Manuſcript dem Nuntius zur Beförderung nach Rom übergeben, Ende September aber in lateiniſcher Sprache in Paris veröffentlicht und über ganz Europa verbreitet wurde. In derſelben motivirten die Biſchöfe dieſen ihren Schritt mit der öftern Berufung Fenelons auf die 34 Artikel von Iſſy, gaben einen geſchichtlichen Ueberblick über die Angelegenheit und widerlegten die Maximes Schritt für Schritt, indem ſie beſonders deren Widerſpruch gegen die beſagten Artikel von Iſſy hervorhoben. Ohne Zweifel war das die Subſtanz jener von Boſſuet redigirten Bemerkungen. — Und nun ſtehen wir an der Schwelle eines der großartigſten Proceſſe, den die Welt vielleicht je geſehen hat. Das Tribunal in Rom; der Beklagte ein Erzbiſchof, den der apoſtoliſche Stuhl liebt und in Ehren hält; zur Rolle des Klägers herabgedrückt gleichfalls ein Biſchof, das erſte theologiſche Genie des Jahrhunderts; hier wie dort Talent und Entſchloſſenheit im Ueberfluß,

Boſſuet unterſtützt durch die Zuſtimmung der erſten Prälaten Frankreichs und den Willen eines übermächtigen Fürſten, Fenelon dagegen getragen von jener Sympathie, welche dem Verfolgten niemals fehlt; beide Partheien bei dem richterlichen Stuhl durch eigene Geſchäftsträger vertreten, Fenelon durch den ihm geiſtes- und gemüthsverwandten Abbé von Chanterec, Boſſuet durch ſeinen leidenſchaftlichen Neffen, gleichen Namens und den nicht minder heftigen, jedoch gelehrten Abbé Phélippaux; der Schauplatz aber, auf dem Kläger und Beklagter gegen einander plaidiren, Frankreich ſelbſt, Boſſuet hier über alle Mittel gebietend, ſeine Stimme, ſo oft er wollte, in öffentlicher Schrift erſchallen zu laſſen, Fenelon dagegen, durch die ungemeine Fruchtbarkeit und Gewandtheit ſeines Geiſtes die Hemmniſſe, die ihm der Druck ſeiner Arbeiten im Geheimen und in der Entfernung [1]) bereitete, leicht überwindend; als Zuſchauer aufmerkend endlich faſt ein ganzes Volk, einen Hof, wie den Ludwigs XIV, an ſeiner Spitze, ja ſelbſt England, Deutſchland und Italien auf den Ausgang des großen Kampfes lebhaft geſpannt.

Die erſten Plänkeleien zwiſchen Boſſuet und Fenelon beſchäftigten ſich mit einem öffentlich gewordenen Brief des Letztern, in welchem er über ſeinen Gehorſam gegen den apoſtoliſchen Stuhl ſprach. Unter dem Namen eines Doctor griff Boſſuet die dießfalligen Aeußerungen an. Das war der erſte offene und unmittelbare Angriff von ſeiner Seite gegen den Erzbiſchof von Cambray. Fenelon reſpondirte darauf in einem zweiten Schreiben, das gleichfalls in die Oeffentlichkeit kam.

1) Die meiſten Schriften Fenelons wurden in Lyon oder Brüſſel gedruckt.

Indeß richtete ſich das Hauptaugenmerk bald auf die Vorgänge in Rom. Die Declaration bildete in dem Proceß ganz naturgemäß ſo zu ſagen die Anklageſchrift, und noch im Auguſt ließ Boſſuet zur Entwicklung und Begründung derſelben ſeine Summa doctrinae als Manuſcript nach Rom abgehen, in welcher er die Lehre der Maximes und ihre Conſequenzen, ſowie die zur Vertheidigung der Maximes vorgebrachten Behauptungen Fenelons behandelte und zurückwies. Von Fenelons Seite lief unterdeſſen ſeine ſchon angedeutete Antwort auf die ihm von Noailles mitgetheilten Bemerkungen ein, ein Actenſtück, mit dem er thatſächlich bereits der Declaration entgegentrat; und etwas ſpäter zur Begründung ſeiner Anſchauung eine Abhandlung über den hl. Franz von Sales. — Am 12. October 1697, nachdem auch noch die Maximes in einer lateiniſchen von Fenelon ſelbſt gefertigten Ueberſetzung in Rom angelangt waren, nahmen hier die Verhandlungen ihren Anfang. Die mit der Unterſuchung beauftragte Commiſſion beſtand aus acht Examinatoren, denen bald noch zwei weitere beigefügt wurden. Mitte October ſchickte Fenelon noch ſeine ausdrückliche Replik gegen die Declaration und Ende November ſeine Antwort auf die Mitte October öffentlich gewordene Summa doctrinae — Beides als Manuſcript — nach Rom.

Indem Fenelon ſo auf alle Angriffe erwiederte, vergaß er übrigens nicht, eine naheliegende Pflicht zu erfüllen, d. i. ſeine Diöceſe von dem Proceſſe über die Maximes zu unterrichten. Er that dieß in einer Ende October öffentlich erſcheinenden Paſtoralinſtruction, welche ſich über die Geſchichte und Lehre der Maximes, beſonders über die unintereſſirte Liebe verbreitete und der er die Bulle gegen Molinos und die 34 Artikel von Iſſy anhängte. Boſſuet

ließ auch dieſe Gelegenheit nicht vorüber, die Lehre Fenelons von der Liebe zu bekämpfen und griff die Paſtoralinſtruction mit ſeiner ſehr umfaſſenden Préface sur l'instruction pastorale . . auf das Lebhafteſte an.

In Rom ging die Unterſuchung inzwiſchen ihren Gang. Boſſuet wünſchte ſammt dem Hofe, daß die Cenſurirung von Irrthümern, die er für ebenſo evident als verhängnißvoll hielt, ſo raſch, als möglich erfolge; ſchon vor Beginn der Sitzungen drängte er zur Eile und Mitte October erneuerte er ſeine Mahnungen. Rom aber hielt feſt an ſeiner traditionellen Bedächtigkeit und Gemeſſenheit. So ging das Jahr 1697 ſeinem Ende entgegen und immer verlautete aus der ewigen Stadt noch von keinem Reſultat. Boſſuet ließ den König gegen den Nuntius ſeine Ungeduld ausſprechen; aber auch das führte nicht zu dem gewünſchten Ziel. Rom antwortete würdig, die Zumuthung der Eilfertigkeit von ſich ablehnend. Der Mißmuth wuchs bei der klägeriſchen Partei, als Anfangs Februar vom jungen Boſſuet ſogar die Meldung einlief, daß Fenelons Partei an den Sieg denke und Boſſuet verfaßte nun das königliche Memoire an den Nuntius, in welchem Ludwig XIV. ſehr energiſch zu erkennnen gab, wie unendlich viel ihm an dem Buch Fenelons, d. h. ſeiner Cenſurirung liege. Die Poſten aus Rom wurden aber nicht befriedigender; in einem Brief vom 1. April berichtete der Neffe des Biſchofs von Meaux, der Papſt ſelbſt habe in einer Audienz gegen ihn geäußert, die Sache ſei keineswegs ſo klar, und die Aufregung Boſſuets und des Hofes war jetzt im Begriff auf das Höchſte zu ſteigen. — Unterbrechen wir hier kurz die Darſtellung der Ereigniſſe, um die Schriften zu überblicken, die in dieſer Zeit außer den bereits genannten zwiſchen Fenelon und

ſeinen Gegnern gewechſelt wurden. Mitte October ſchickte Boſſuet ſein Buch: De quietismo nach Rom und Fenelon Mitte Januar als Manuſcript ſeine Dissertation sur les véritables oppositions ... worin er mit Bezugnahme auf die Etats d'oraison ſeine und Boſſuets Anſchauung über die Liebe und das paſſive Gebet erörterte. Neben dieſen beiden Schriften, die wie die früheren unmittelbar nach Rom gingen, ſteht aber noch eine Fülle anderweitiger Erzeugniſſe der Polemik, die wir auf drei Gruppen zurückführen. Der Erzbiſchof von Paris hatte am 27. October eine Paſtoralinſtruction erlaſſen, in welcher er die Behauptungen des Quietismus über einen blos particulären Beruf zur Vollkommenheit, über die Möglichkeit einer abſoluten ſittlichen Vollendung auf Erden, die Tugendübungen, das Verlangen nach Seligkeit und die uneigennützige Liebe mit viel Glück zurückwies und verurtheilte. Fenelon war darin ſchonend aber ſehr kenntlich behandelt. — Der Erzbiſchof von Cambray hatte Anfangs ſich halb und halb mit dem Gedanken getragen, blos im Manuſcript gegen ſeine Gegner ſich vor Rom zu verantworten: aber er mußte bald davon abſtehen; im December 1697 finden wir ihn eifrig beſchäftigt, ſogar ſeine im Laufe des Proceſſes nach Rom ſchon geſandten Schriften noch nachträglich drucken zu laſſen, und die Herausgabe der Dissertation sur les véritables oppositions reihte ſich dieſen Publicationen, von denen Paris Ende Februar erfuhr, unmittelbar an. — Auch gegen die beſagte Paſtoralinſtruction, trat Fenelon im Februar 1698, kurz nachdem ſie bekannt geworden war, in vier offenen Briefen an den Erzbiſchof von Paris auf. Schonungslos enthüllte er hier den Antheil des Letztern an ſeinem Buche und deſſen treuloſe Haltung rückſichtlich einer zweiten Prüfung der

Maximes. In ſeiner gleichfalls öffentlichen Antwort vom Monat Mai gab nun auch Noailles eine Darlegung des Sachverhalts; aber er wußte den gewaltigen Streich, den ihm die Briefe Fenelons in der öffentlichen Meinung verſetzten, doch nur zu pariren, indem er ſeinerſeits auf die blinde Verehrung ſeines Gegners für Madame G. — mit einer unverkennbaren Abſicht hinwies. Fenelons Erwiederung darauf vom Juni blieb Manuſcript und wurde, wie wir ſehen werden, unmittelbar nach Rom geſchickt. — Im Ganzen aber erwuchs Noailles, der in der quietiſtiſchen Streitigkeit überhaupt Widerwärtigkeit um Widerwärtigkeit erfuhr, aus dieſer heftigen Debatte nur eine neue Verlegenheit, durch die er ſich nicht wenig compromittirt ſah. — Einen zweiten Mittelpunct, um den die Polemik ſich bewegte, bildeten die **Divers écrits**, welche Boſſuet an die Antwort Fenelons auf die Declaration anknüpfend Ende Februar herausgab. Dieſelben enthielten theils ältere Actenſtücke, theils eine Darſtellung der Lehre des hl. Franz Sales, eine Erörterung der in die Controverſe einſchlagenden Stellen der heiligen Schrift und eine Entwicklung der Geſichtspunkte, von denen aus die Ausſprüche der Väter, Scholaſtiker und Myſtiker über unſere Fragen zu beurtheilen ſeien. Im März erſchien dieſe Sammlung lateiniſch. Fenelon blieb die Antwort nicht lange ſchuldig; er trat gegen die ſehr geharniſchten Angriffe wiederum mit vier offenen ſehr weitläufigen Briefen im April und mit einem während des Monats Mai hervor, indem er dabei aber vielleicht nicht einmal ſo bitter ſich äußerte, als gegen Noailles. Boſſuet replicirte Mitte Mai gegen jene vier erſten Schreiben und Fenelon ſchloß dieſe Polemik mit drei öffentlichen Briefen Ende Auguſt. — Ein dritter Gegner, mit dem

Fenelon um dieſe Zeit zu kämpfen hatte, war der edle Biſchof von Chartres. Derſelbe hatte für die Perſon Fenelons, wie ſchon aus dem Früheren hervorgeht, eine große Liebe; aber Nichts konnte ihn beſtimmen, in der Lehre Neuerungen zu dulden, die ihm ſo gefährlich ſchienen. Am 10. Juni 1698 erließ er ein Paſtoralſchreiben gegen die **Maximes** und die Erklärungen, womit Fenelon ſie zu vertheidigen geſucht hatte, indem er insbeſondre gegen eine Liebe ſich erklärte, welche die Hoffnung ausſchloß und gegen eine Vollkommenheit, wie ſie die Quietiſten träumten. Fenelon antwortete erſt Ende September in zwei Briefen; hatte aber das Mißgeſchick, 700 Exemplare derſelben in Paris von der Polizei confiſcirt werden zu ſehen. (18. October). Der Biſchof von Chartres beobachtete fortan Stillſchweigen; dagegen griff Boſſuet Ende Januar 1699 unter dem Namen eines Theologen den erſten dieſer beiden Briefe an und Fenelon vertheidigte ſich hinwieder im März dieſes Jahres, kurz vor ſeiner Cenſurirung. — So behauptete der Erzbiſchof von Cambray den Wahlplatz mit unerſchrockenem Muth gegen die verſchiedenſten Gegner. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß keiner dieſer drei Kämpfe ohne Einfluß und Eindruck auf Rom verblieb. Gewöhnlich wurden alle die genannten Schriften in lateiniſcher Ueberſetzung dorthin an die betreffenden Agenten geſandt und dieſe ſorgten mit größter Anſtrengung, dieſelben in die rechten Hände zu bringen. — Mit der Darſtellung dieſer Debatten ſind wir aber vielfach ſchon über die verhängnißvolle Zeit hinausgekommen, in welcher den Hof wie Boſſuet eine ſo tiefe Mißſtimmung über den Gang des Proceſſes zu ergreifen begann. Im Laufe des Monats Mai 1698 faßte endlich der König, auf Andringen

des jungen Boſſuet den Entſchluß, mit einer ernſten That zu zeigen, wie wenig er geſonnen ſei, Milde und Nachſicht in der Angelegenheit eintreten zu laſſen. Am 2. Juni wurde Abbé Beaumont, ein Neffe Fenelons, und Abbé Langéron, ein intimer Freund desſelben, ihres Titels als Lehrer des Herzogs von Burgund verluſtig erklärt, und Dupuy wie Leschelle, die sous-gouverneurs des Prinzen, ebenfalls zwei innige Verehrer des Erzbiſchofs, abgeſetzt und vom Hofe verbannt. Nur Fleury entging einer ähnlichen Maaßregel, weil Boſſuet für ihn intercedirte. — Kaum einige Wochen ſpäter veröffentlichte Boſſuet, um den Eindruck dieſes Schrittes noch zu vergrößern und Fenelon endlich ein für allemal niederzuſchlagen, ſeine **Rélation sur le Quiétisme**. In dieſem Werk brachte der Biſchof von Meaux den ganzen Skandal im Leben und in der Lehre der G., ſo weit er ihn nur überſchauen konnte, vor das große Publikum: er erzählte ſofort, wie innige Verbindungen Fenelon mit der G. ſeit Jahren pflege, — wie alle ſeine Verſuche ihn herauszureißen, mißlungen ſeien und ließ ſo Jedermann in einer recht piquanten Weiſe errathen, wo das Geheimniß des ganzen Kampfes ſtecke; nein, er ließ es nicht errathen, er verplauderte es gelegentlich, indem er Fenelon den Montanus einer neuen Priscilla nannte. — Die Senſation, die dieſes Buch hervorrief, war eine ungeheure; faſt wäre ſogar Beauvilliers, der erſte Hofmeiſter des Prinzen, dem erſchütternden Schlage erlegen, der die Partei traf. — In Rom aber hatte der heilige Vater von dem Gewaltſtreich, den der König gethan, nur mit tiefſter Bekümmerniß Kenntniß genommen und man hatte ſich ſehr verrechnet, wenn man glaubte, ihm dadurch eine raſche Entſcheidung zu Gunſten der klagenden Partei zu entlocken.

Anders war es mit der Rélation; in ihr lag, das gab ihr ihre tiefſte Bedeutung, eine Appellation an die öffentliche Meinung von Europa und ſo lange dieſe Relation unangefochten daſtand, mußte das Gericht mit Nothwendigkeit zu einer eiligen Entſcheidung in einer Sache ſich fortgeriſſen fühlen, über deren Verwerflichkeit nach den jüngſten Enthüllungen faſt keine Seele mehr zweifelhaft ſein konnte. Aber Fenelon verlor ſelbſt jetzt nicht die Faſſung; er nahm den ihm hingeworfenen Handſchuh auf, und um die Thatſachen ſehen wir nun den heißeſten Kampf entbrennen. Zwar ruhte auch in dieſer Periode die dogmatiſche Controverſe keineswegs; — wir erinnern daran, daß die oben geſchilderten Debatten ja faſt alle auch in dieſe Zeit hereinſpielen; und Mitte Auguſt publicirte Boſſuet eine neue bedeutende Schrift dieſer Art: **De nova quaestione: Mystici in tuto, Schola in tuto, Quietismus redivivus**, wozu im September noch als Anhang zu den **Schola in tuto** die ſ. g. **Quaestiuncula** kam. Fenelon antwortete darauf im October und November, und von einigen weitern wiſſenſchaftlichen Arbeiten werden wir noch zu reden haben. — Außerdem haben wir geſehen, daß auch ſchon zwiſchen Noailles und Fenelon die Thatſachen erörtert wurden. — Gleichwohl unterſcheidet ſich die Periode, in die wir nunmehr eintreten, von der vorhergehenden weſentlich dadurch, daß der Streit um das Geſchehene über jeden andern prävalirt. Am 20. Juli ſandte Fenelon ſeinen letzten Brief gegen Noailles, von dem wir ſchon berichtet, nach Rom, indem er wahrſcheinlich unter dem Eindruck der Nachricht von der Rélation, wie er es ja ungezwungen thun konnte, darin den Thatbeſtand vorläufig erörterte, und Ende Juni ließ er einige Exemplare des Briefes drucken, um ſie eben-

dahin zu befördern. Am 11. Juli ſchickte er die Rélation einſtweilen mit Gloſſen verſehen an ſeinen Agenten. Ende Auguſt aber traf ſeine förmliche Antwort auf Boſſuets Schrift ein, und was man faſt für unmöglich gehalten hatte, Fenelon war ſo glücklich, durch dieſelbe die ſchon beinahe verlorene Schlacht wieder herzuſtellen; ja man urtheilte in Rom und ebenſo in Frankreich, ſobald das Buch Fenelons bekannt wurde, daß er über ſeine Gegner ſogar weſentliche Vortheile errungen habe. — Und wie war dieß Fenelon möglich? Wenn wir auch keineswegs für Alles einſtehen, was Boſſuet vorgebracht, insbeſondere ſeine harte Anſpielung auf das Verhältniß des Erzbiſchofes zu G. nicht für gerecht halten, ſo kamen die Thatſachen in ſeiner Darſtellung doch verhältnißmäßig zu viel ungetrübterer Geltung als in der Fenelons. Allein Boſſuet hatte ſich, von den Verhältniſſen gedrängt, zu einem Tone fortreißen laſſen, mit dem man niemals Siege erficht, und dann konnte Fenelon, nachdem einmal dieſer Boden betreten war, doch auch Manches gegen ihn vorbringen, was die öffentliche Meinung umſtimmen mußte. Boſſuet war, wie wir geſehen, erſt allmählig zu einem erſchöpfenden Verſtändniß der quietiſtiſchen Bewegung gelangt und ſein anfängliches Benehmen in der Sache und gegen die Perſonen war noch keineswegs von der Anſchauung durchdrungen, die ihn in den Tagen des Proceſſes beſeelte. — Das hauptſächlich benützte Fenelon in ſeiner Antwort. Er berief ſich auf Boſſuets Benehmen gegen G., während ſie in Meaux war, und wie ſie hier immer communiciren durfte, auf ihre b e d i n g t e n Unterſchriften und endlich das ehrenvolle Zeugniß, das ihr Boſſuet mitgab. Die Argumentation Fenelons war nun einfach dieſe: Der Biſchof von Meaux hat

dieſe ganze Zeit hindurch offenbar ſelbſt noch nicht jene abentheuerliche Vorſtellung von der G. gehabt; ſeine Darſtellung in der Rélation iſt alſo entweder eine reine Uebertreibung, erfunden, um den Gegner niederzuſchmettern, oder wenn ſie auch Wahrheit iſt, ſo ſchickt es ſich für Boſſuet jedenfalls ſchlecht, nachdem er ſelbſt ſo lange in die Irre gegangen, einem Mitbruder aus einer ähnlichen Täuſchung ein Verbrechen zu machen und den Stein gegen ihn zu erheben. — Wenn es nun auch noch ſo ſehr ſeine Richtigkeit hat, daß es ein großer Unterſchied iſt, ob man Schritt für Schritt in der Erkenntniß vorwärts ſchreitet, oder aber in Vorurtheilen verharrt; das Publicum ſah Nichts als die Thatſache: Boſſuet hat ſelbſt einſt über G. ganz anders gedacht, und damit war auch über das Schickſal der Rélation entſchieden. Umſonſt ſuchte Boſſuet durch Bemerkungen zu der Réponse, die er Mitte October veröffentlichte, die Sache wieder zu ſeinen Gunſten zu wenden; ſo richtige Geſichtspunkte er geltend machte, der ſchlimme Eindruck ließ ſich nicht mehr verbeſſern; und überdieß ſtimmte es wohl nicht ſtreng mit der Wahrheit, wenn er immer und immer wieder zu beweiſen ſich abmühte, daß er von Anfang an in der quietiſtiſchen Sache Alles durchſchaut; er überſah hier — was freilich nicht ſelten geſchieht — die Stufen, in denen ſein Urtheil über den Quietismus ſich entwickelt hatte. Von andern Dingen, die noch bei dieſer Gelegenheit verhandelt wurden, nehmen wir Umgang; was kann es z. B. Eigenthümlicheres geben, als um den relativſten Begriff von der Welt zu ſtreiten, d. i. die Frage zu erörtern, ob man oft oder nicht oft mit einander ſpaziren gegangen ſei? — Wir bemerken nur noch, daß Fenelon auch auf dieſe **Remarques** Boſſuets im November antwortete und im

Dezember die dießfallſige Schrift veröffentlichte. Die Schaale neigte ſich damit nur um ſo mehr zu ſeinen Gunſten. — Die großen Anſtrengungen, die man in Paris gemacht, um eine Verurtheilung mit Gewalt hervorzurufen, waren die ein, wie die andere ohne Erfolg geblieben.

Unterdeſſen hatte die Commiſſion zu Rom ihre Sitzungen geſchloſſen am 25. September 1698. Die Richter waren getheilt und die Sache konnte nach der gewöhnlichen Uebung fallen gelaſſen werden. Fenelon dachte ohne Zweifel auch ſchon an einen günſtigen Ausgang des Proceſſes. Allein der hl. Vater, bei aller Milde und Vorliebe für Fenelon, doch zuerſt den Pflichten ſeines heiligen Amtes dienend, willigte ein, daß die Maximes zu einer nochmaligen Prüfung der Congregation des hl. Officiums übergeben wurden. Sie begann ihre Arbeiten am 19. November, indem ſie wöchentlich zwei, von Mitte Dezember an auf Andringen Ludwigs XIV. drei Sitzungen hielt. Dieſe Verhandlungen aber nahmen einen Verlauf, daß Fenelon bald ahnen konnte, welches ihr Reſultat ſein werde.

In dieſe Zeit, in welche der Kampf um die Thatſachen noch hörbar hereingrollte, fällt die Abfaſſung des Werkchens: Les Préjuges décisifs . . ., das im Dezember verfaßt wurde und in welchem Fenelon aus Zugeſtändniſſen ſeiner Gegner ſeine eigenen Behauptungen zu rechtfertigen ſuchte; ferner die Principales propositions . . . die zu gleicher Zeit nach Rom giengen, und in denen er die wichtigſten Sätze ſeiner Maximes ſo viel möglich mit Ausſprüchen der Heiligen belegte. Beide Schriften, obwohl zunächſt für Rom geſchrieben, wurden bald nachher zur Oeffentlichkeit gebracht und Ende Januar replicirte Boſſuet gegen die Préjuges, wie es ſcheint, unter dem Namen eines

Theologen, Anfangs März aber gegen die Principales propositions . . . mit ſeinen Passages éclaircis. Fenelon antwortete Mitte Februar gegen den einen Angriff und unmittelbar vor der Nachricht noch, daß er cenſurirt ſei, gegen den andern, doch nur im Manuſcript, das nach Rom ging. — Noch um ein Drittes drehte ſich damals der Streit. Ende Dezember oder Anfangs Januar waren drei anonyme Schriften gegen Fenelon erſchienen, ohne Zweifel von Boſſuet herrührend; Mitte Januar ſandte Fenelon ſeine Antwort dagegen nach Rom. — Alles, was in dieſer letzten Periode geſchrieben wurde, athmet tiefſte Erregtheit. — Lenken wir indeß unſere Aufmerkſamkeit wieder auf die Congregation des hl. Officiums. Fenelon erhielt immer beſtimmtere Kunde, daß er ſich auf das Schlimmſte gefaßt machen müſſe und daß das nämliche Jahr 1699, zu deſſen Beginn er vollends förmlich von ſeinem Poſten als Erzieher des Herzogs von Burgund abgeſetzt worden war, ihm auch ſeine Cenſurirung bringen werde. Indeſſen bewahrte er ſeine volle Ruhe; denn ſo energiſch er für ſeine Anſichten gekämpft hatte, ſo feſt ſtand es ihm, dem Spruche Roms ſich rückhaltlos zu unterwerfen. Mit der 37. Sitzung hatte die Congregation ihre Aufgabe vollendet und von 38 Propoſitionen, die den Gegenſtand der Berathungen bildeten, waren 23 der Cenſur würdig erachtet worden. Die apologetiſchen Schriften Fenelons dagegen gingen trotz der Bemühungen ſeiner Gegner frei aus. Der heilige Vater beauftragte nun die Cardinäle Albani, Noris und Ferrari, das Decret zu redigiren, — lauter Männer, von denen ſich — in den Grenzen des Erlaubten — eine milde Faſſung erwarten ließ. Allein der Kardinal Caſanate, ein Freund und Geſinnungsgenoſſe Boſſuets, einer der haupt-

Digitized by Google

ſächlichſten Gegner Fenelons in den Verhandlungen der Congregation das hl. Officiums, wußte ſich die Berufung in die Commiſſion zu erzwingen und alsbald drang er hier auf größere Strenge und Schärfe. Umſonſt ſandte der hl. Vater den Aſſeſſor der Congregation des hl. Officiums bei den genannten Cardinälen umher, um ihnen, beſonders Caſanate ſeinen Willen auszuſprechen, daß der Erzbiſchof ſo viel möglich geſchont werde. Die Differenzen im Schooße der Commiſſion dauerten fort und es mußte am 3. März eine außerordentliche Congregation zuſammentreten, um dieſelben beizulegen. Hier aber ſiegte Caſanate und das Decret wurde in ſeinem Sinn redigirt. Der Papſt, immer noch beſtrebt, den mildeſten Weg zu gehen, berief nun den Kardinal Ferrari zu ſich und beſprach mit ihm einen ganz neuen Gedanken, den Plan nämlich, von einem Breve Umgang zu nehmen und in der Art der Concilien gewiſſe canones über die ſtrittigen Fragen aufzuſtellen. Ferrari entwarf auch 12 ſolcher Artikel und am 5. März wurden dieſeben an die Cardinäle vertheilt. Es iſt ſchwer zu beſchreiben, in welche Aufregung über dieſes Vorgehen die Agenten Boſſuets geriethen, die noch in der letzten Stunde den ſchon erfochtenen Sieg ſich wieder ſtreitig gemacht ſahen. Der junge Boſſuet fertigte unverzüglich einen außerordentlichen Kurrier mit der Botſchaft nach Paris ab und Phélipeaux ſandte noch am 6. an alle Cardinäle ein Memoire, worin er ihnen das Bedenkliche des ihnen angemutheten Schrittes auseinanderzuſetzen ſuchte. Am 8. März kam der Plan zur Berathung, Caſanate bekämpfte ihn aufs Lebhafteſte und alle Stimmen vereinigten ſich endlich, um die Erlaſſung des Breves zu verlangen. So wurde denn, nachdem den Tag zuvor Almoſen ausgetheilt und Gebete

angeordnet worden waren, die Cenſur über die Maximes ausgeſprochen den 9. März 1699. Als das fulminante Memoire Ludwigs XIV., in welchem Boſſuet auf Grund der unterdeſſen eingetroffenen Nachrichten den König die bitterſten Vorwürfe und die deutlichſten Drohungen erheben ließ, in Rom ankam, war die Verurtheilung Fenelons ſchon vier Tage alt. Am 25. März, am Feſte Mariä Verkündigung gelangte die Kunde von der erfolgten Cenſur nach Paris; Fenelons Bruder nahm Extrapoſt nach Cambray und was weltbekannt geworden iſt, der Erzbiſchof hatte Faſſung und Seelengröße genug, um ſein Predigtthema noch zu ändern und über den Gehorſam gegen die Kirche in den ergreifendſten Ausdrücken zu ſprechen. Schon am 27. meldete er an Chanterac ſeine volle Unterwerfung; wenige Tage darauf kündete er dieſelbe dem hl. Vater ſelbſt an und am 9. April veröffentlichte er ſein Mandement, in welchem er ſeiner Diöceſe von der Cenſurirung ſeines Buches Nachricht gab und die Lectüre desſelben allen ſeinen Gläubigen verbot. Einige Exemplare dieſes Actenſtückes ſandte er nach Rom. Hier herrſchte über dieſen muſterhaften Gehorſam allgemein die höchſte Freude, ſo daß man ſogar an ein dankendes Breve dachte, was übrigens unterblieb. — In Verſailles ſelbſt war man nach ſo ungeheuren und ſo leidenſchaftlichen Anſtrengungen ganz in der Stimmung, den errungenen Sieg unter der Erwartung zu finden, und Anfangs fühlte Boſſuet in der That ſich von dem Breve nicht vollkommen befriedigt, ja ſelbſt die glänzende Unterwerfung des Erzbiſchofs ſchien ihm in den erſten Augenblicken nicht vollkommen genügend zu ſein. Bald aber gab er ſich zufrieden, der König dankte dem Papſt in einem Schreiben vom 6. April und im Juli

wurde das Breve in der gewöhnlichen Form einregiſtrirt. — Damit hatte der Proceß ſein Ende erreicht. — Wenn wir auf denſelben noch einmal zurückblicken, ſo werden wir uns, ſo freudig wir uns auch zu ſeinem Reſultate bekennen, doch kaum des Geſtändniſſes erwehren können, daß in der ganzen Angelegenheit ſich Einflüſſe geltend gemacht, die es nie wagen ſollten, in eine kirchliche Lehrentſcheidung ſich zu miſchen. Insbeſondere hat die Krone die ihr eigenthümliche Sphäre in der Sache ohne Zweifel weit überſchritten. Gleichwohl wäre es ſehr thöricht, wenn wir nicht mit voller Unbefangenheit in dem Breve vom 12. März die Stimme des heiligen Geiſtes erkennen wollten; denn wie die göttliche Providenz ihre Zwecke trotz der menſchlichen Freiheit erreicht, ſo ſind auch für den hl. Geiſt in Leitung der Kirche alle menſchlichen Bemühungen, ſelbſt die unſtatthaften, nur Momente, die er zur Realiſirung ſeiner Abſichten gebraucht und wenn das ordnungsmäßige Organ geſprochen, ſo haben wir ſtets eine Entſcheidung vor uns, die von ihm ſtammt. —

Wir ſind bereits mit dem Inhalt der Maximes bekannt. Die Cenſur umfaßte ihre weſentlichen Gedanken, indem ſie (Prop. 1—12. 18—20. 22. 23) die Behauptungen Fenelons über die unintereſſirte Liebe, das abſolute Opfer; und weiterhin (Prop. 14—17. 21) ſeine Auffaſſung des paſſiven Gebetes verwarf. Prop. 13, welche eine volle Trennung des niedern und höhern Theils der Seele Jeſu Chriſti am Kreuze lehrt, war nur durch ein Verſehen in die Maximes gekommen.

Um übrigens die Tragweite des Breves richtig zu beurtheilen, müſſen wir noch genauer in's Detail gehen und insbeſondere zeigen, was denn in demſelben ſtreng-

genommen cenſurirt iſt. — Was die **oraison passive** und den **état passif** betrifft, ſo wurde hauptſächlich der Zuſammenhang zurückgewieſen, in welchen Fenelon dieſe außerordentlichen Dinge mit der chriſtlichen Vollkommenheit brachte; dann die Anſicht, daß im erſten Eifer der Contemplation und in der äußerſten Verſuchung die beſchaulichen Seelen der diſtincten Anſchauung Jeſu Chriſti beraubt werden und endlich die Behauptung, als könnten in den heftigſten innern Prüfungen die beiden Seiten unſeres Geiſtes ſo ſehr aus einander treten, daß alle Bethätigungen des niedern Theiles unfreiwillig und darum auch nicht mehr imputabel ſeien. — Mit dieſen Cenſuren iſt nun aber offenbar die ganze Theorie, die ſich Fenelon über unſeren Gegenſtand gebildet hatte, in ihrem Fundamente verworfen, und die Kirche hat nur Eines offen gelaſſen, nämlich die Frage, wie im Gegenſatz zu Fenelon die paſſive Contemplation und ihr Unterſchied zur activen poſitiv definirt werden müſſe. Boſſuet erklärte ſich in Betreff dieſes Punktes dahin, daß, während die Seele in der activen Contemplation discurſive Acte einfach factiſch nicht mehr hervorbringe, dieſelbe in der paſſiven Contemplation, wo uns Gott durch eine **gratia gratis data** an ſich ziehe, ſolche Acte gar nicht mehr hervorbringen könne. Wie man ſieht, haben auch wir im Weſentlichen dieſe Anſicht in den vorliegenden Artikeln vertreten, und wir glauben, daß ſie, wenn auch keine förmliche kirchliche Entſcheidung, doch ohne Zweifel die Wahrheit für ſich hat.

Eine etwas andere Bewandtniß hat es mit der Lehre von der Liebe, über welche das Breve ſich ganz beſonders verbreitete. In dieſer Beziehung iſt wohl zu bemerken, daß der apoſtoliſche Stuhl über die Begriffsbeſtimmung der

dritten theologiſchen Tugend an und für ſich überhaupt Nichts, weder negativ noch poſitiv entſchieden hat. Insbeſondere ſteht es feſt, daß Fenelons Anſchauung von der Liebe, wonach dieſelbe Gott nur um ſeiner ſelbſt willen liebt und um ſo reiner iſt, je mehr ſie deſſen abſolute Eigenſchaften zu ihrem Motiv hat, von der Kirche weder gebilligt noch verworfen worden iſt. — Im Uebrigen bemerkt Deharbe [1]) mit vollſtändigem Recht, daß die Anſicht, als ſei die Liebe Gottes um ſo vollkommener, je weniger ſie auf ſeine relativen Eigenſchaften, z. B. ſeine Güte und Barmherzigkeit gegen uns ſich ſtütze, jedenfalls im Widerſpruch mit der traditionellen Lehre der Schule ſtehe und in ihrer ſittliche Tragweite ſehr geeignet ſei, die Frömmigkeit im chriſtlichen Volke zu lähmen und auszutrocknen. Wohin kämen wir, wenn das Kreuz nicht mehr ſtets und überall vor unſerer Seele ſtünde, mit ſeiner eindringenden Predigt: laſſet uns ihn lieben, denn er hat uns zuerſt geliebt? — Aber die Anſchauung Fenelons leidet, was uns ihr Widerſpruch zur Schule nicht minder zum Voraus erwarten läßt, auch an einem offenbaren theoretiſchen Fehler. Nur auf einem Mißgriffe, einer Schwäche der Speculation kann es beruhen, wenn man in der Thätigkeit Gottes ad extra mit der endlichen Form, in der ſie ſich vollzieht, nicht ihre volle Unendlichkeit und Abſolutheit zu vereinigen weiß, wenn man in derſelben ſo zu ſagen ein Herabſteigen des göttlichen Weſens aus ſeiner eigenen Höhe erblickt und demgemäß dem Glauben huldigt, daß wir um ſo höher ſteigen in der Erfaſſung der Gottheit, je

---

1) Man vergleiche deſſen vortreffliche Abhandlung: Die vollkommene Liebe Gottes. Regensburg 1856. Bei Puſtet.

tiefer unter unſern Geſichtskreis alles Dasjenige ſinkt, was dieſelbe in der Zeit und im Verhältniß zu uns gewirkt hat.

So ſehr wir uns übrigens gegen die in Frage ſtehende Anſicht von der chriſtlichen Liebe erklären; von der Kirche iſt Fenelon nur cenſurirt worden, inſofern er dieſe Tugend zu der Hoffnung in ein Verhältniß ſetzte, wodurch die letztere mehr oder minder gefährdet wurde. Das Breve erklärt die Behauptung als einen Irrthum, als dürfe man in irgend einem Act der reinen Liebe die Sehnſucht nach der ewigen Seligkeit ausdrücklich von ſich weiſen oder als gebe es gar einen Stand, wo es Regel ſei, keine Acte der Hoffnung mehr zu erwecken.

Dieſe kirchliche Entſcheidung läßt nun aber freilich für die poſitive Formulirung der wahren Relation zwiſchen Liebe und Hoffnung wiederum einen freien und weiten Spielraum. Fenelon ſelbſt hat einen Verſuch gemacht, jene Formel zu finden, — in ſeinen apologetiſchen Schriften, in denen er den ſtrengen Standpunkt der Maximes verließ und der Sache der chriſtlichen Hoffnung gerecht zu werden ſich bemühte. Er anerkannte hier, daß dieſe Tugend allerdings der Liebe auf jeder auch der höchſten Stufe zur Seite ſtehen müſſe, aber nur inſofern ſie ſelbſt eine Frucht der Liebe iſt, d. i. ſofern ſie nach der ewigen Seligkeit aus keinem andern Motiv verlangt, als um dem Willen und der Ehre Gottes damit zu dienen.

Man ſieht, das iſt noch ein kümmerliches Zugeſtändniß an die chriſtliche Hoffnung. Aber ſo wenig wir in dieſer Anſchauung, die von einem ſelbſtſtändigen Princip der Hoffnung noch immer lediglich Nichts weiß, eine befriedigende Löſung des Problems zu finden vermögen, ſo

darf doch nicht in Abrede geſtellt werden, daß die Kirche, indem ſie die apologetiſchen Schriften Fenelons, wie wir wiſſen, unangetaſtet ließ, offenbar auch die Theorie, die darin vorgetragen wird, freigab.

Auf völlig entgegengeſetzter Seite ſteht Boſſuets Verſuch, das Verhältniß zwiſchen Hoffnung und Liebe zu beſtimmen. Er behauptete nämlich geradezu, daß die Hoffnung ein weſentliches Moment in aller Liebe ſei, oder um mit den Ausdrücken der Schule zu ſprechen, daß die Liebe auf allen Stufen ihrer Entwicklung zugleich wohlwollend (die eigentliche caritas) und zugleich begehrend (Bezeichnung für die Hoffnung) ſei. — Dieſe Auffaſſung fand nun freilich an den mannigfachſten Orten und ſelbſt in Rom lebhaften Widerſpruch; allein die Reclamationen, die man erhob, betrafen doch mehr nur die Form, in der Boſſuet ſeinen Gedanken vortrug und nach welcher es ſcheinen konnte, als ſpreche er der caritas an und für ſich, dieſer Liebe Gottes aus reinſtem Wohlwollen, alle und jede Selbſtſtändigkeit ab. Das war aber nicht ſeine Meinung; bei ihm kommt vielmehr die Liebe wie die Hoffnung zu ihrem vollkommenen Recht: es galt ihm nur, ihren gegenſeitigen Rapport und unter dieſem Geſichtspunkt ihre gleichmäßige Relativität nachzuweiſen; und indem er ſagt, daß die Liebe ſtets amor benevolentiae und concupiscentiae ſei, wollte er nur das dialectiſche Ineinandergreifen der beiden Bewegungen des gläubigen Herzens zur Darſtellung bringen, der e i n e n, in der es Gott, ſein abſolutes Ziel, um ſeiner ſelbſt willen ſucht, und der a n d e r n, in welcher es, ſich ſelbſt als relativen Lebenszweck ſetzend, nach Gott verlangt, um in ihm ewiges Genüge und unendliche Seligkeit zu finden. — Wir glauben, daß Boſſuet, ſo verſtanden, der

Wahrheit in dieſer Frage ſehr nahe ſteht, wenn freilich auch nicht geſagt werden kann, daß die Kirche zu Gunſten ſeiner Theorie eine Entſcheidung getroffen habe. — Wir müſſen es leider bei dieſen Andeutungen bewenden laſſen, indem eine weitere theologiſche Expoſition über die den Quietismus berührenden Lehrpunkte die Grenzen der vorliegenden Arbeit überſchreiten würde.

Wie wir ſchon im erſten Artikel bemerkt, verlief die aftermyſtiſche Bewegung, mit der wir uns bis jetzt beſchäftigt, nachdem der apoſtoliſche Stuhl ſein Breve erlaſſen, ſehr raſch. Durch die Gefangennehmung der Guion ihres electriſirenden Mittelpunktes beraubt und ohne Zweifel bereits mehr bloße Theorie als myſtiſcher Cultus, hing die Sache ſeit Jahren nur noch an dem Anſehen Fenelons. Er unterwarf ſich dem kirchlichen Spruch, und nun ging die Partei unaufhaltſam auseinander. Fügen wir hinzu, daß Viele, indem ſie die verhängnißvolle Bahn verließen, auch dem eigenſten innern Antrieb gehorchten, alle Diejenigen nämlich, die wie Fenelon ſelbſt es nie bis zu einem Widerſpruch gegen die Kirche hatten treiben wollen.

Man hat ſich häufig ſehr bitter und ſehr nachdrücklich über den Streit beklagt, den Fenelon und Boſſuet mit einander geführt haben; es iſt wahr, es kamen in dieſem Kampfe Dinge vor, die man beklagen muß. Allein die Thatſache, daß in demſelben eine Gefahr glücklich zurückgewieſen worden iſt, welche die Gläubigen über kurz oder lang den ärgſten Ueberſpanntheiten und Verirrungen in die Arme getrieben hätte, kann uns doch gewiß über einige Ausſchreitungen in der Polemik tröſten. Insbeſondere müſſen die Verehrer Fenelons den beſagten Kampf ohne Zweifel ſegnen; hier war es, wo ſeine ganze geiſtige Individualität

jene Läuterung und Verklärung fand, ohne die es ihm nie möglich geweſen wäre, der erſte Mann des katholiſchen Frankreichs zu werden, eine Säule der Wahrheit und der Kirchlichkeit.

Ruckgaber, Repetent.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Der **Prophet Malachi.** Einleitung, Grundtext und Ueberſetzung nebſt einem vollſtändigen philologiſch-kritiſchen und hiſtoriſchen Commentar von Dr. **Laur. Reinke**, Domcapitular und ordentlichem Profeſſor der Theologie und orientaliſchen Sprachen an der königl. Academie zu Münſter. Gießen, 1856. Ferber'ſche Univerſitätsbuchhandlung. Preis 5 fl. 24 kr.

Die Einleitung verbreitet ſich ſehr ausführlich über die Perſon des Propheten, ſein Zeitalter, ſeine Sprache und Darſtellung, die Aechtheit ſeiner Weiſſagung, den Zuſammenhang und Ideengang derſelben und die alten und neuen Ueberſetzungen und Commentare.

In Betreff der Perſon und Schickſale Maleachi's läßt ſich nichts Sicheres ausmitteln, weil die dießfallſigen verſchiedenen Angaben aus dem Alterthume aller Zuverläßigkeit entbehren. Ein Beweis ihrer Unzuverläßigkeit liegt ſchon in ihrer großen Verſchiedenheit, indem einige den Propheten mit Serubbabel, andere mit Mordechai, andere mit Nehemia oder Esra identificiren, oder auch ihn nicht

einmal für einen wirklichen Menſchen, ſondern für einen Engel in Menſchengeſtalt erklären. Hr. Reinke ſucht die Unrichtigkeit dieſer Angaben nachzuweiſen und insbeſondere zu zeigen, daß jedenfalls der Name מַלְאָכִי nicht ein bloßes Appellativum, etwa Amtsname, ſondern **nomen propr.** ſei, wahrſcheinlich ſ. v. a. מַלְאֲכִיָּה (Bote Jehova's).

Das Zeitalter des Propheten verlegt Hr. R. in die Zeit nach Nehemia und ſagt, daß er dießfalls mit Herbſt übereinſtimme, „der in ſeiner hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die hl. Schriften des A. Teſtamentes, Th. 2, Abth. 2, §. 70, S. 169 f. den Malachi in die Zeit nach Nehemia ſetzt" (S. 32). Allein an der citirten Stelle der Herbſt'ſchen Einleitung heißt es wörtlich: „In welchem Zeitpunkte nun Malachi geweiſſagt habe, iſt kaum zu beſtimmen; der vom Propheten geſchilderte Zuſtand des Volkes macht es mir wahrſcheinlich, daß dieß kurz vor dem Eintreffen der zweiten Colonie unter Esra geſchehen ſei." In der That müſſen wohl gegen die Zeit Esra's hin die Zuſtände in Jeruſalem und Juda ungefähr von der Art geweſen ſein, wie ſie in Maleachi's Schrift geſchildert oder vorausgeſetzt werden. Daß namentlich in der Feier des Gottesdienſtes und in der bürgerlichen Verfaſſung und Rechtspflege Manches zu tadeln und zu verbeſſern war, daß es an der Befolgung und ſelbſt an der erforderlichen Kenntniß des Geſetzes fehlte und insbeſondere ehliche Verbindungen zwiſchen Israeliten und Heiden nicht ſelten waren, erhellt aus Esra 7, 12 ff. 9, 1 ff. Inſofern ſpricht der Inhalt von Maleachi's Buch nicht gegen, ſondern vielmehr für Herbſt's Anſicht. Wir müſſen derſelben aber noch aus einem andern Grunde beiſtimmen. Fl. Joſephus nämlich, auf deſſen Ausſagen in Betreff des hebräiſchen Bibelkanons auch Hr.

R. ſelbſt großes Gewicht legt, verſichert, daß dieſer Kanon zur Zeit des Artaxerxes Longimanus zum Abſchluſſe gekommen und von den nachher noch entſtandenen Schriften keine mehr für heilig gehalten und in denſelben aufgenommen worden ſei (contr. Apion. I. 8.); und Joſephus ſpricht hier nicht etwa ſeine Privatanſicht aus, ſondern giebt als Hiſtoriker Nachricht über einen Thatbeſtand, der ihm wohl bekannt ſein mußte. Es iſt aber klar, daß dieſer Nachricht zufolge Maleachi's Lebenszeit vor das Regierungsende des Artax. Long. fallen muß. Nach Hrn. R. dagegen war Nehemia nach ſeiner erſtmaligen Wirkſamkeit in Paläſtina, alſo vom 32. Regierungsjahre des Artaxerxes an, 20 bis 24 Jahre abweſend, ſo daß ſeine zweitmalige Anweſenheit in Paläſtina früheſtens mit dem 12. Regierungsjahre des Darius Nothus beginnt, und ſomit das erſt nach Nehemia entſtandene Buch Maleachi ziemlich lange nach Artax. Long. geſchrieben worden ſein müßte, alſo zu einer Zeit, in welcher nach dem Zeugniſſe des Joſephus die paläſtinenſiſchen Juden keinem neu entſtehenden Buche mehr den Inſpirationscharakter zuerkannten und Aufnahme in ihre heilige Schriftſammlung gewährten.

In der Unterſuchung über die Sprache und Darſtellung wird die Vertauſchung der hebräiſchen Sprache mit der aramäiſchen in Paläſtina als Folge des babyloniſchen Exils bezeichnet, deſſungeachtet aber die Behauptung Eichhorns, „daß Maleachi in den Feſſeln einer erſtorbenen Sprache geſchrieben und aus Mangel (an Gewalt) über ſeine Sprache ſein Schwung nicht habe hoch gehen können, wenn ihn auch mehr Dichtergeiſt beſeelt hätte als ihm wirklich eigen geweſen, und daß dieſes den Mangel an Concinnität des Ausdruckes und Einfachheit der Einkleidung

begreiflich mache," mit Recht abgewieſen und bemerkt, daß die Schreibart concis, klar, von gedrungener Kürze und nicht ohne Eleganz und Kraft ſei.

Die Aechtheit wird aus äußern und innern Gründen bewieſen. Die äußern Gründe, wie namentlich Sir. 49, 10, das Zeugniß des jüdiſchen Alterthums und die alten Verzeichniſſe des hebräiſchen Kanons, ſind unſtreitig beweiſend. Nicht das Gleiche gilt von den innern Gründen. Hr. R. formulirt ſie mit den Worten: „Was zweitens die inneren Gründe der Aechtheit anbetrifft, ſo findet ſich in dem Inhalte und dem Vortrage des Buches Malachi nicht allein nichts, was mit den negativen Bedingungen der Aechtheit, namentlich mit der Sprache, Schreibart und den Zeitverhältniſſen des Nehemia und nach demſelben, oder mit den Sitten und Gebräuchen, mit den Wünſchen und Bedürfniſſen des Volkes und mit der Topographie und Geographie oder mit ſonſt etwas ſtreitet, ſondern es iſt vielmehr, wie oben gezeigt wurde, alles dem Zeitalter des Nehemia und kurz nach ihm ganz angemeſſen. Der Zuſtand des Volkes, ſeine Gebrechen, Leiden und Wünſche erſcheinen bei Malachi im Ganzen gerade ſo, wie ſie von Nehemia beſchrieben werden oder doch kurz nach demſelben zu erwarten ſind" (S. 52 f.). Hier iſt aber klar, daß die berührten Punkte, ihre Richtigkeit auch vorausgeſetzt, höchſtens die Abfaſſung der Weiſſagung zur Zeit Nehemia's oder bald nachher beweiſen könnten, daß ſie aber nicht gerade den Propheten Maleachi oder nur überhaupt irgend eine beſtimmte Perſon als Verfaſſer kenntlich machen.

Die alten Ueberſetzungen werden ausführlich und gründlich in Unterſuchung gezogen. Wir können jedoch hier nicht in's Einzelne eingehen und erlauben uns nur über

die Behauptung, daß die alexandrinische Uebersetzung „von dem syrischen Uebersetzer in der Peschito" benützt worden sei (S. 55.), zu bemerken, daß diese Benützung keineswegs gewiß ist und weit mehr gegen als für dieselbe spricht, wie denn auch Hr. R. nachher selbst bemerkt, daß die dafür angeführten Gründe nicht zureichend seien (S. 78).

Das große Verzeichniß der ältern und neuern exegetischen Arbeiten über Maleachi sowohl in umfassenden Bibelcommentaren als Specialschriften wird ohne Zweifel manchen Lesern erwünscht sein.

Die Erklärung des Textes ist wie die Einleitung sehr ausführlich. Hr. R. nimmt in ziemlich ausgedehnter Weise Rücksicht auf die vielen vorhandenen Auslegungen Maleachi's und führt häufig, namentlich bei wichtigen oder schwierigen Stellen, die verschiedenen Auffassungsweisen der angesehenern Exegeten an, sucht seine eigene Deutung den abweichenden Ansichten gegenüber zu rechtfertigen und sie gegen etwaige Einreden zu schützen. Er ist der Ueberzeugung, „daß die Prüfung und Beurtheilung verschiedener Erklärungen und Ansichten nicht wenig zur Schärfung des Urtheils und zur Beförderung eines gründlichen Studiums beitrage" (S. VI.). Es kommt ihm daher nicht darauf an, den Raum zu sparen und nur das Ergebniß der exegetischen Forschung kurz vorzulegen, sondern er will einen ausführlichen Commentar geben. So nimmt denn gleich die Erklärung des ersten Verses 38 Seiten, und die des ersten Wortes מַשָּׂא beinahe 14 S. in Anspruch. In Betreff dieses Wortes will Hr. R. nicht zugeben, daß מַשָּׂא auch Ausspruch bedeute, und er giebt sich viele Mühe mit dem Beweise, daß es nur „Last", s. v. a. „drohende, Unglück, Strafe verkündigende Weissagung" bedeute. Die Sache ist

nicht von hohem Belange und kaum einer ſo ausführlichen Erörterung werth, als ihr hier zu Theil geworden, zumal nach dem, was ſchon andere, wie z. B. Otto Strauß (Nahumi vaticin. expl.), der dieſelbe Anſicht vertheidigt, darüber vorgebracht haben. Wer dem Worte die Bedeutung „Laſt“ vindicirt, nimmt daſſelbe tropiſch im Sinn von prophetiſcher Drohung, und wer ihm die Bedeutung Ausſpruch vindicirt, nimmt es im ſchlimmen Sinne als drohenden Ausſpruch, ſo daß im gegebenen Falle beide Auffaſſungen im Weſentlichen zuſammentreffen. Uebrigens wird נָשָׂא mit קוֹל auch für ein Erheben der Stimme gebraucht, welches zugleich ein Reden, ein Ausſprechen von Worten iſt, Richt. 9, 7. Jeſ. 24, 14. 42, 2. und daraus ergiebt ſich für מַשָּׂא die Bedeutung Ausſpruch, wie von ſelbſt. Ohnehin beſteht z. B. der Inhalt von Zach. 12, der als מַשָּׂא über Israel bezeichnet wird, in lauter Glücksverheißungen für Israel. Damit ſoll jedoch nicht gegen die Ausführlichkeit der Behandlung überhaupt ein Tadel ausgeſprochen werden. Denn ein ähnliches Verfahren, wie es Hr. R. befolgt, finden wir in größeren Commentaren von jeher eingehalten, und wo der Ausleger nicht auf kurze gedrängte Erklärung das Abſehen zu richten genöthigt iſt, hat es auch unzweifelhaft ſeine gute Berechtigung. Schon Hieronymus bemerkt gelegentlich, es ſei bei Erklärung der hl. Schrift Sitte, die auch er zu befolgen pflege, diversas sententias ponere interpretum (Comment. in Jerem. IV. 22), und behauptet ein anderes Mal: commentatoris est officium multorum sententias ponere (Apol. adv. Ruff. I. 22). Durch das wörtliche Citiren der alten Ueberſetzungen und häufig auch der verſchiedenen Berückſichtigung verdienenden Erklärungen, wie es von Hrn. R.

geſchieht, verbunden mit einer oft einläßlichen Würdigung derſelben, wird unſtreitig das ſelbſtſtändige Verſtändniß der Schrift erleichtert und zugleich bei zweckmäßigem Verfahren eine Art Geſchichte der Auslegung einzelner Stellen oder doch Material dazu gegeben.

Als katholiſcher Exeget ſucht Hr. R. durchweg die kirchliche Auslegung nicht nur feſt zu halten, ſondern nöthigen Falles auch ausführlich zu rechtfertigen. Als Beiſpeil kann gleich die Erörterung über das reine Opfer Mal. 1, 11 dienen, worüber Hr. R. ſchon früher im 2ten Bande ſeiner Beiträge zur Erklärung des alten Teſt. eine beſondere Abhandlung veröffentlicht hat. Er ſucht aus dem Wortlaute der Stelle zu zeigen, daß unter dem reinen Opfer nur das unblutige Opfer des neuen Bundes, das hl. Meßopfer, gemeint ſein könne, und weist dann nach, daß dieſe Auffaſſung in der Kirche von jeher die herrſchende geweſen, wie denn auch das Concil von Trient ausdrücklich erklärte, daß das hl. Meßopfer das von Maleachi geweiſſagte reine Opfer ſei, welches durch keine Unwürdigkeit oder Bosheit der Darbringenden verunreinigt werden könne (Sess. 22. cap. 1). Hr. R. glaubt aber, daß der Prophet den vollen Sinn ſeiner Worte, die er, vom Geiſte Gottes getrieben, ausſprach, wohl ſelbſt nicht ganz erkannt haben werde. Das מֻקְטָר in der betreffenden Stelle nimmt er als Partic. Hoph. in der Bedeutung: man räuchert; allein in dieſem Falle iſt das ו vor מִנְחָה etwas ſtörend, während man vor מֻגָּשׁ ein ſolches erwarten müßte. Hieronymus hat zwar eben hier ein ו ausgedrückt und bei מִנְחָה es weggelaſſen, aber daraus folgt nicht, daß er in ſeinem Originaltext wirklich ſo geleſen, und noch weniger, daß dieſe Leſeart die urſprüngliche ſei; denn ſchon der Alexandriner drückt

denſelben Text aus, der uns jetzt noch vorliegt, und auch der Syrer hat nicht, wie Hr. R. (auch de Roſſi, var. lect.) ſagt, ein ו vor מֻגָּשׁ geleſen, denn er überſetzt ܡܬܩܪܒ ܒܣܡܐ und dann folgt erſt ܘ für das ו bei מִנְחָה. Iſt aber demnach der jetzige Text nicht anzufechten, wenn gleich einige Handſchriften מִנְחָה ohne ו und andere וּמֻגָּשׁ mit ו haben, ſo iſt es augenfällig am einfachſten und dem Buchſtaben des Textes am entſprechendſten, מְקֻטָּר mit dem Alex. und Syr. ſubſtantiviſch zu faſſen: Rauchwerk, Weihrauch, und zu überſetzen: es wird Weihrauch dargebracht meinem Namen und ein reines Speisopfer.

Die Feſtſtellung der Wortbedeutung iſt nicht immer ganz frei von Willkühr; S. 345 z. B. wird bemerkt, מִצְוָה habe die Bedeutung admonitio, cohortatio an keiner Stelle, dagegen S. 359 wird demſelben Worte die Bedeutung „ernſte Ermahnung" gegeben. Auch die Correctur hätte mitunter etwas ſorgfältiger ſein dürfen; S. 233 z. B. ſteht ٱلْجِنُّونِ für ٱلْجُنُونِ ; ٱلْحُيُوشِ für ٱلْجُيُوشِ; ٱلْغُوَاتِ für ٱلْغُوَّاتِ ; ٱلْغُدُّوسِ für ٱلْغُدُّوسُ und Jeſ. 13, 27 für Jeſ. 14, 24, was Alles unter den „Berichtigungen" nicht vorkommt.

Welte.

2.

ܐܓܪ̈ܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܥܠ ܒܬܘܠܘܬܐ ܕܛܘܒܢܐ ܩܠܝܡܝܣ ܬܠܡܝܕܗ
ܕܦܛܪܘܣ ܫܠܝܚܐ

Sancti Patris nostri Clementis Romani epistolae binae de virginitate, Syriace, quas ad fidem codicis manuscripti Amstelodamensis, additis notis criticis, philologicis, theologicis, et nova interpretatione Latina, edidit **Joannes Theodorus Beelen**, Can. ad Hon. eccl. cathed. Leod., s. Theol. Doct., in Univ. cath. Lovan. s. Script. et lingg. Orient. Prof. ord. Accedunt fragmenta nonnulla exegetici argumenti ex eodem codice nunc primum edita et Latine reddita. Lovanii, apud C. J. Fonteyn, et apud Vanlinthout et soc. Bibliopolas 1856. Preis 7 fl.

Im Jahre 1752 erhielt Jo. Jakob Wetſtein während ſeines Aufenthaltes zu Amſterdam von dem damaligen britiſchen Geſandten zu Conſtantinopel, Jacob Porter, zwei ſyriſche Handſchriften, die derſelbe zu Aleppo gekauft hatte und die nachher in's Remonſtranten-Seminar zu Amſterdam kamen, wo ſie noch jetzt aufbewahrt werden. Die eine dieſer Handſchriften enthält die ſyriſchen Evangelien aus der Peſchito und ihr zur Seite eine arabiſche aber mit ſyriſchen Buchſtaben geſchriebene (carſchuniſche) Ueberſetzung, die andere die Apoſtelgeſchichte und die apoſtoliſchen Briefe des neuteſtamentl. Canons und zwei Briefe des Clemens Romanus de virginitate nebſt einigen anonymen Fragmenten exegetiſchen Inhaltes. Die zwei clementiniſchen Briefe ließ Wetſtein in ſeiner berühmten Ausgabe des griechiſchen neuen Teſtamentes, jedoch mit manchen Fehlern, abdrucken

und fügte eine lateiniſche Ueberſetzung bei. Letztere wurde kurze Zeit nach Wetſteins Tod (i. J. 1757) in Manſi's große Concilienſammlung aufgenommen und gleichzeitig in Frankreich von Premagny mit beigefügter franzöſiſcher Ueberſetzung veröffentlicht. Acht Jahre ſpäter wurde ſie ſammt dem ſyriſchen Text in Gallandii Bibliotheca veterum Patrum, tom. I. wieder abgedruckt und von dieſem Abdruck, in dem zwar einige Fehler der Wetſtein'ſchen Ausgabe verbeſſert ſind, aber dafür manche neue vorkommen, beſorgte Pius Zingerle, Benedictiner zu Mariaberg, eine deutſche Ueberſetzung mit Anmerkungen (Wien, 1827). Demnach hatte man bisher vom ſyriſchen Text nur zwei Ausgaben, die fehlerhafte Wetſtein'ſche und den noch fehlerhafteren Abdruck derſelben in Galland's Bibliotheca vet. Patrum, ſo daß eine neue fehlerfreiere Ausgabe allerdings ſehr zu wünſchen war.

Als Hr. B. damit umgieng, eine ſolche zu beſorgen, und zu dieſem Behufe zunächſt die Wetſtein'ſche Ausgabe aufmerkſam durchlas, gewann er bald die Ueberzeugung, daß die Fehler dieſer Ausgabe durch bloße Conjectnralcritik, ohne Beiziehung der Handſchrift, auf der ſie ruhte, ſich nicht beſeitigen laſſen. Er erkundigte ſich daher, nach dieſer Handſchrift und war ſo glücklich, dieſelbe durch Vermittlung Juynboll's und Van der Höven's wirklich zu erhalten. Von ihr giebt er zunächſt einen Abdruck, bei welchem er Vocalzeichen und diakritiſche Punkte nur da beifügt, wo die Handſchrift ſolche hat, und ſelbſt ihre nicht immer richtige Interpunction beibehält. Nur offenbare Schreibfehler nimmt er nicht in den Text auf, ſondern ſetzt dafür das Richtige, bemerkt aber dann dieſes jedesmal am untern Rande und macht hier zugleich auch beſtändig auf die Fehler der beiden ſchon vorhandenen Ausgaben aufmerkſam. Dem

ſyriſchen Texte hat er, wie ſchon das Titelblatt beſagt, eine neue lateiniſche Ueberſetzung beigefügt und dieſelbe mit Anmerkungen begleitet, welche theils die Ueberſetzung rechtfertigen, theils weniger klare Ausdrücke und Stellen erläutern, auch die im Texte angezogenen Schriftſtellen anzeigen und auf wichtige Lehrpunkte aufmerkſam machen. Hierauf folgt der ſyriſche Text noch einmal, aber vollſtändig vocaliſirt und mit den diakritiſchen Zeichen verſehen, dieß hauptſächlich für ſolche, die wegen mangelhafter Kenntniß des Syriſchen den unvocaliſirten Text nicht mit Sicherheit leſen könnten; zugleich ſind hier dem Texte auch viele grammatiſche Erläuterungen beigegeben und kritiſche Bemerkungen über Wetſtein's lateiniſche und Zingerle's deutſche Ueberſetzung. Endlich folgen noch zwei Appendices, wovon der eine die ebengenannten zwei Ueberſetzungen, der andere die exegetiſchen Fragmente enthält, die in dem Codex ſich fanden. Die Ausſtattung des Werkes iſt alſo eine reiche, wie es ſich auch nicht anders ziemte für ein Buch, das dem Oberhaupte der Kirche dedicirt iſt.

Die ausführlichen Prolegomena S. IX—XCVII geben zuerſt eine genaue Beſchreibung der gebrauchten ſyriſchen Handſchrift, die übrigens nicht ſehr alt iſt, ſondern erſt im J. 1470 vollendet wurde, ſuchen dann die Aechtheit der Briefe zu beweiſen und fügen noch eine historia litteraria derſelben bei. Das Hauptgewicht wird aber auf die Nachweiſung der Aechtheit gelegt, welche 57 Seiten einnimmt. Hr. B. macht, wie ſchon Wetſtein, äußere und innere Gründe für dieſelbe geltend.

Unter den äußern Gründen nehmen die Zeugniſſe des hl. Epiphanius und Hieronymus die erſte Stelle ein. Bisher galten ſie als die alleinigen Zeugniſſe aus dem Alter-

Digitized by Google

thum über unſere Briefe, ſo daß noch Feßler in ſeinen Institutiones Patrologiae (Oenop. 1850, I. 165) ſagen konnte: reliqui Veterum de iisdem tacent. Ueber das Zeugniß des hl. Epiphanius (Haeres. 30. §. 15) bemerkt Hr. B.: Ex hoc testimonio quid conficitur? Conficitur, *S. Epiphanium* legisse epistolas *Clementis* circulares, plures unâ, in quibus is virginitatem doceret et laudaret *Eliam, Davidem Samsonem* omnesque Prophetas. Atqui omnia haec perfecte quadrant in epistolas illas de Virginitate, quae sub nomine *Clementis Romani* feruntur. Letzteres wird kurz bewieſen und dann ausführlich die Einwendungen Venema's, Lardner's u. A. widerlegt, denen zufolge Epiphanius entweder nicht die fraglichen Briefe des Clemens de Virginitate meinen, oder wenn dieſes der Fall ſein ſollte, ſeine Meinung noch kein Beweis für die Aechtheit ſein würde, und zwar dieſes ſchon darum, weil Euſebius die Briefe nicht erwähne. Ueber das Zeugniß des hl. Hieronymus (adv. Jovinian. I. 12) ſagt Hr. B.: Ex quo testimonio tria colliguntur: 1° *Clementem* scripsisse ad eunuchos spirituales; 2° plures unâ ad illos dedisse epistolas; et 3° in iisdem omnem fere sermonem esse contextum de Virginitate. Atqui tria haec perfectissime conveniunt epistolis illis de virginitate, quae sub nomine *Clementis Romani* feruntur. Dieſes wird wieder kurz bewieſen und dann die Einwendungen Venema's, Lardner's u. A. widerlegt, daß nämlich Hieronymus entweder nicht die in Frage ſtehenden Briefe de virginitate meine, oder ſeine Meinung auf einem Irrthum beruhen müſſe, weil er durch ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen würde. Die Widerlegung iſt hier, wie auch im vorigen Falle, als eine gelungene zu bezeichnen, dabei aber allerdings auch zu erwähnen, daß ſie an dem

was ſchon Wetſtein und Zingerle in derſelben Richtung vorgebracht haben, gute Vorarbeiten hatte. Den beiden berührten Zeugniſſen fügt Hr. B. noch ein anderes ſehr wichtiges bei, nämlich ein förmliches Citat aus dem erſten der beiden Briefe in einer ſyriſchen Handſchrift aus der Mitte des 6. Jahrhunderts unter der Formel: ܕܩܠܝܡܝܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܥܠ ܒܬܘܠܘܬܐ (Clementis episcopi Romae ex epistola priore de virginitate). Daraus erhellt wenigſtens, daß die beiden Briefe damals als Briefe des Clemens von Rom galten. Endlich theilt Hr. B. noch eine Ausſage des antiocheniſchen Patriarchen Samhiri mit, die ihm derſelbe auf eine an ihn gerichtete ſchriftliche Anfrage ertheilte, und die dahin lautet, daß die beiden Briefe in der ſyriſchen Kirche von jeher und bis jetzt als Briefe des hl. Clemens von Rom gegolten haben und gelten.

Als innere Gründe für die Aechtheit macht Hr. B. geltend, daß einerſeits in den beiden Briefen nichts vorkomme, was auf eine ſpätere Zeit als die des Clemens von Rom hindeute oder überhaupt ihn als Verfaſſer ausſchließe, und daß andererſeits beide in Bezug auf Schreibart, bildliche Ausdrücke, Darſtellungs- und Lehrweiſe auffallende Aehnlichkeit haben mit dem erſten Briefe des römiſchen Clemens an die Corinther. Darauf werden ausführlich die von Venema, Lardner u. A. gegen die Aechtheit vorgebrachten innern Gründe widerlegt, die zwar ziemlich zahlreich, aber mitunter ſehr unbedeutend ſind. Am meiſten Bedenken gegen die Aechtheit könnte es zunächſt erregen, wenn behauptet wird, daß zur Zeit des Verfaſſers die Zahl der *παρθένοι* ſchon ungemein groß geweſen ſei und ſie

bereits eigene Häuſer gehabt haben, und daß die Briefe ſchon auf die συνείσακτοι und das damit verbundene Unweſen hindeuten. Allein dagegen bemerkt Hr. B., wie es ſcheint, mit vollem Recht, daß die ſyriſchen Textesworte weder von eigenen Häuſern der παρθένοι reden, in denen ſie zuſammenlebten, noch auch auf das Unweſen der συνείσακτοι hindeuten, und ſomit jene Behauptung nur auf unrichtigem Verſtändniß des ſyriſchen Textes beruhe. Die übrigen Gründe waren großentheils leicht zu widerlegen, wie z. B., daß es nicht glaublich ſei, daß Clemens von Rom ſyriſch geſchrieben habe, daß ſich derſelbe nicht als einen Schüler des Apoſtels Petrus bezeichnet haben würde, daß der Verfaſſer der Briefe zu verſtehen gebe, daß er mit keinem der Apoſtel je perſönlichen Umgang gepflogen, daß er die Virginität allzu hoch ſtelle, daß er ſchon ein Gelübde der Enthaltſamkeit kenne, während doch Tertullian der erſte Kirchenſchriftſteller ſei, der ein ſolches erwähne ꝛc. ꝛc. In Betreff des letztern Punktes hätten wir übrigens die Behauptung, daß vor Tertullian ſchon Cyprian dieſes Gelübdes gedenke (S. LXXXIII), weggewünſcht, denn der ſpäteſte Termin, der als Todesjahr Tertullians angeſetzt wird (er ſchwankt zwiſchen 215 und 245), iſt erſt das Bekehrungsjahr Cyprians. Auch was über die von Venema hervorgehobene verſchiedene Citirweiſe der hl. Schriften, zumal der pauliniſchen Briefe, in dem clementiniſchen Briefe an die Corinther und den Briefen de virginitate bemerkt wird (S. XLVI f.), dürfte kaum befriedigen. Es ſcheint hier für die Gegner der Aechtheit noch der bedeutendſte Anhaltspunkt zu ſein.

Ueber ſeine dem ſyriſchen Text zur Seite geſtellte lateiniſche Ueberſetzung bemerkt Hr. B.: Syriaca reddidi

fidelissimus interpres, Latine neque plus neque minus, neque aliter aliquid dicens quam Syriace legitur (S. 3.). Und es läßt ſich nicht läugnen, daß die Ueberſetzung im Allgemeinen als eine ſehr genaue und wörtliche erſcheint. Indeſſen kommen in ihr doch auch Stellen vor, von denen das ausgeſprochene Urtheil nicht gilt. Mehr, als der ſyriſche Text enthält, giebt die Ueberſetzung nicht oft, aber doch das eine und andere Mal. S. 7. z. B. iſt ܡܫܝܚܗ mit: Unctus suus ſtatt mit: Unctus, S. 19. ܒܦܘܡܗ mit: ore suo ſtatt mit: ore, S. 31. ܘܒܡܣܝܒܪܢܘܬܗ mit: et in patientia sua ſtatt mit: et in patientia, und S. 55. ܕܐܐܪ mit: aëris hujus ſtatt mit: aëris überſetzt; das neque plus iſt alſo zwar nicht ganz richtig, aber doch auch nicht ſtark anzufechten. Etwas ſtärker das neque minus, denn Auslaſſungen kommen öfters vor. S. 7. iſt ܡܛܠ ܐܠܗܐ (um Gottes willen) einfach übergangen. S. 9. iſt ܥܒܕܝܢ mit: opera ſtatt mit opera nostra überſetzt; man könnte hier zwar auch ܥܒ̈ܕܝܢ (opera) leſen, Hr. B. zieht aber mit gutem Grunde ܥܒ̈ܕܝܢ vor, und hätte daher auch dieſes überſetzen ſollen; ähnlich iſt S. 32. ܡܢ ܡܪܢ mit: a Domino ſtatt mit: a Domino nostro, und S. 66. ܐܚܝܢ mit: fratres ſtatt mit: fratres nostri überſetzt. S. 27. iſt ܡܛܠܬܗ ܡܫܝܚܐ ܕܡܪܢ nicht überſetzt, ſpäter jedoch in einer Anmerkung darauf aufmerkſam gemacht (S. 139), und S. 35. ܒܟܠܙܒܢ (zu jeder Zeit) und S. 41. ܛܘܦܣܐ (Zeichen, Muſter) einfach ausgelaſſen. Ebenſo iſt S. 43. von den zwei ſynonymen Ausdrücken ܢܡܘܣܐ und ܦܘܩܕܢܐ der eine übergangen, dieß jedoch in einer Anmerkung ent-

ſchuldigt. S. 53. iſt ܡܪܘܚܐܝܬ und S. 68. ܡܗܝܡܢܐ nicht überſetzt. Auch das neque aliter gilt nicht ausnahmslos. S. 21. z. B. wird ܘܡܛܠܗܢܐ ܥܒܕܬ ܗܕܐ (und thuſt du deßwegen dieſes?) überſetzt mit: et ideo-ne vis virginitatem profiteri, wo nur das et ideo im Syriſchen ſeinen genau entſprechenden Ausdruck hat. S. 39. wird ܟܠ ܗܟܝܠ überſetzt mit: ille ergo quicunque sit, ſtatt einfach mit: omnis ergo. S. 41. iſt ܘܡܬܕܒܪܝܢ mit: vivatque überſetzt, was wenigſtens ungenau iſt. S. 43. iſt ܕܬܬܪܥܘܢ überſetzt mit: ea vos cogitare atque in iis vos esse, was dem Sinne nach richtig, aber jedenfalls anders geſagt iſt, als im Syriſchen, wie ſchon die Zahl der Worte zeigt. S. 48. iſt ܡܠܐ ܡܛܠܝܬܐ mit: maledici sermones überſetzt, ſtatt mit: otiosi sermones oder otiosa verba. Außerdem iſt die Ueberſetzung mitunter etwas ungleichartig. Der Ausdruck z. B. ܒܬܘܠܐ ܡܩܒܠܬܐ (sing.) wird überſetzt mit: qui virginitatem profitetur sive frater sive soror S. 31. und mit: (qui) coelibem vitam agit sive frater sive soror S. 33., und S. 35. wird er als Mehrzahl genommen und die Stelle überſetzt mit: et gaudent (text. ܩܝܡܐ) qui (vere) virgines sunt (sive fratres sive. sorores); und derſelbe Ausdruck in der Mehrzahl wird wiedergegeben mit: virgines (fratres et sorores) S. 5., auch ganz einfach mit: virgines S. 7., öfters mit: utriusque sexus virgines S. 11. 19. 21. 41. — ܡܗܝܡܢܐ (Gläubige) wird gewöhnlich richtig mit: Fideles überſetzt, mitunter aber auch, ohne daß ein beſonderer Grund dazu vorläge, mit: Christiani (S. 35. 45), wofür der ſyriſche Text ſonſt immer das auch im Syriſchen übliche ܡܫܝܚܝܐ gebraucht.

ܡܫܝܚܐ (der Geſalbte = המשיח) wird, vom Heiland gebraucht, gewöhnlich mit Christus überſetzt, daneben aber unnöthiger Weiſe auch mit Unctus S. 7. ܕܝܢܐ .... ܡܬܚܝܒܝܢ wird S. 53. mit: judicium subituri sunt, und wenige Linien nachher, wo es in ganz gleicher Bedeutung ſteht, mit: condemnabuntur überſetzt. Uebrigens ſind ſolche Erſcheinungen doch verhältnißmäßig ſo ſelten und zum Theil von ſo untergeordneter Art, daß ſie eine Limitirung des vorhin ausgeſprochenen allgemeinen Urtheils nicht zu begründen ſcheinen.

In Betreff des vocaliſirten ſyriſchen Textes bemerkt Hr. B. unter Anderm, er habe jene Worte, die er für Gloſſeme gehalten, nicht in denſelben aufgenommen. Das wird wohl, auch wenn die Ausſcheidung der Gloſſen nicht immer ganz begründet ſein ſollte, um ſo weniger Tadel verdienen, als auch hier, wie beim vorausgehenden unvocaliſirten Texte, auf die angeblichen Gloſſen regelmäßig aufmerkſam gemacht wird. Uebrigens iſt auch dieſe Regel nicht ausnahmslos durchgeführt. Die Worte ܕܢܦܩ ܘܠܐ ܡܘܬܐ werden S. 32. für ein Gloſſem erklärt und im dortigen lateiniſchen Ueberſetzungstext übergangen, dagegen in den vocaliſirten Text ſind ſie S. 126. wie ächte Textesworte ohne irgend welche Bemerkung aufgenommen. Ebenſo ſind S. 43. die Worte ܟܠ ܐܠܝܢ ܕܡܫܡܠܠܝܢ als Gloſſe bezeichnet und in der Ueberſetzung weggelaſſen, S. 152. aber wie die vorigen gleich ächten Textesworten behandelt. Andererſeits fehlen im vocaliſirten Texte wiederholt unbezweifelt ächte Textesworte, die im unvocaliſirten Texte vorkommen. So ſind z. B. S. 126. hinter ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܟܠܗܘܢ die Worte

ܕܠܐ ܒܥܒ̈ܕܐ weggelaſſen, an welche doch Hr. B. S. 11. die Bemerkung knüpft: Denuo *Clemens* aperte hic docet bonorum operum et meritum et necessitatem ad salutem aeternam obtinendam. S. 128. iſt hinter ܦܘܩ̈ܕܢܘܗܝ das Wort ܕܡܠܟܐ weggelaſſen, ebenſo S. 135. hinter ܒܡܟܠܐ das Wort ܕܢܘܗܪܐ. Die dem Texte hier beigefügten grammatiſchen und ſprachlichen Bemerkungen ſind für manche Leſer ohne Zweifel eine ſehr erwünſchte Zugabe, ſo wie auch die Urtheile über Wetſtein's und Zingerle's Ueberſetzungen zum Theil inſtructiv ſind, doch hätte in Betreff derſelben wohl etwas haushälteriſcher verfahren werden dürfen. Namentlich ſcheint uns der Tadel gegen Zingerle's im Ganzen treffliche Ueberſetzung zu häufig und bisweilen etwas kleinlich zu ſein. Wenn in derſelben z. B. gleich die Anfangsworte: „Allen, denen ihr Leben in Chriſtus ...... lieb und theuer iſt," als zu frei getadelt werden, ſo hätten wir dieſen Tadel weggewünſcht, weil die Worte den Sinn des Originals, ohne zu umſchreiben, ganz richtig ausdrücken und eine buchſtäbliche Ueberſetzung undeutſch geweſen wäre. Wenn ferner die Worte: „Gerechtigkeit und Glaube ſollen nie dir mangeln" (I. 2.) ſtatt: ſollen nicht dir mangeln, getadelt werden, ſo iſt dieſe kleine Ungenauigkeit doch zu unbedeutend, als daß ſie beſonderen Tadel verdiente. Auch die Ueberſetzung: „und deren Ehebetten unbefleckt blieben" (I. 4.) hätte Hr. B. nicht als zu frei tadeln ſollen, denn ſie iſt genauer als ſeine eigene: quorum torus fuerit immaculatus, ſofern ſie auch die Mehrzahl ܡܫܟ̈ܒܝܗܘܢ, ausdrückt. Damit ſoll jedoch nicht geläugnet werden, daß mehrere Fehler in Zingerle's Ueberſetzung gut berichtigt werden, wobei aber

zu erinnern iſt, daß Zingerle nur den fehlerhaften Text in der Galland'ſchen Ausgabe zur Hand hatte. Was hier noch die vorerwähnte Ausſcheidung von Gloſſemen betrifft, deren Zahl über zwanzig ſteigt, ſo ſcheint Hr. B. dabei faſt etwas zu weit gegangen zu ſein. Uns wenigſtens ſcheint es z. B. gar nicht unmöglich, daß Clemens ſelbſt geſchrieben habe: „Es iſt auch ſchön und nützlich, daß man die Waiſen und Wittwen beſuche, vorzüglich die armen, die viele Kinder haben, zuerſt aber die Glaubensgenoſſen" (I. 12.). Die Worte: „zuerſt aber die Glaubensgenoſſen", die ein Gloſſem ſein ſollen, paſſen ganz gut in den Zuſammenhang und ſprechen die Ermahnung Gal. 6, 10. nur in einer ſpecielleren Beziehung aus. Auch die Worte: „Gläubig und wahrhaft rechtſchaffen ſollt ihr ſein in Allem im Herrn" (II. 6.) ſcheinen als Schlußermahnung des Capitels zu den vorhergehenden aus Philipp. 4, 1. entlehnten Worten ganz gut zu paſſen. Man könnte allerdings etwa eine Verbindungspartikel vor denſelben erwarten, aber ſchlechthin nothwendig iſt ſolche doch nicht, und möglicherweiſe könnte ſie auch durch Verſehen der Abſchreiber weggefallen ſein; wenn durch ſie ſo viel Unächtes in den Text kam, ſo konnte durch eben ſie auch Aechtes ausfallen.

Die im zweiten Appendix mitgetheilten exegetiſchen Fragmente begleitet Hr. B. nur mit einer lateiniſchen Ueberſetzung ohne ſonſtige Erläuterungen. Die Fragmente enthalten kurze Bemerkungen meiſtens introductoriſcher Art über die Apoſtelgeſchichte und die katholiſchen und pauliniſchen Briefe. Wir glauben nur erwähnen zu ſollen, daß ſie eine zweitmalige römiſche Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus behaupten und ihm dabei den Evangeliſten Lucas zum Genoſſen geben, aber deſſungeachtet das Schweigen der Apoſtel-

geſchichte über die ſpäteren Schickſale Pauli nach der erſten römiſchen Gefangenſchaft aus Unbekanntſchaft mit denſelben erklären (ܕܠܐ ܡܟܣܣ ܗܘܐ ܒܗܘܢ), daß ſie ferner von Jacobus, dem Verfaſſer des erſten katholiſchen Briefes, behaupten, er ſei nicht ein Apoſtel, ſondern einer der ſiebenzig Jünger geweſen, daß ſie den zweiten Brief an Tim. in die zweite röm. Gefangenſchaft verlegen, den Brief an Titus von Nicopolis aus datiren, den Brief an die Römer lateiniſch und den an die Hebräer hebräiſch geſchrieben ſein laſſen.

Schließlich braucht kaum noch beſonders bemerkt zu werden, daß Hr. B. durch Veröffentlichung eines fehlerfreiern Textes der beiden Briefe und einer genauen Ueberſetzung derſelben nebſt weitergeförderter Nachweiſung ihrer Aechtheit nicht geringe Verdienſte um die Patriſtik ſich erworben hat, während ſein Buch nebenbei zugleich auch als ein ſchätzenswerther Beitrag zur Förderung der ſyriſchen Sprachkenntniß und namentlich der noch ſehr mangelhaften ſyriſchen Lexicographie ſich anſehen läßt.

Welte.

3.

1. **Sieben Faſtenpredigten** über die ſieben Sendſchreiben der Offenbarung Johannes. Gehalten in der Liebfrauenkirche Ueberwaſſer zu Münſter von Lic. **Franz Friedhoff**, Repetitor der Theologie ꝛc. Mit Erlaubniß des Hochw. Biſchofs von Münſter. Regensburg, Verlag von G. Joſ. Manz. 1855. S. 144. Pr. 48 kr.

2. **Faſtenpredigten über die ſechs Sünden in den hl. Geiſt.** Gehalten in der Pfarrkirche zu Maria Schnee in Prag von P. **C. A. Jäger**, Franziscaner = Ordens = Prieſter. Regensburg, Verlag von G. Joſ. Manz. 1855. S. 101. Pr. 36 kr.

3. **Keine Sünde mehr!** Sechs Faſtenpredigten von **Joſ. Fuhlrott**, Pfarrer zu Kirchworbis. (Der Ertrag iſt zu einem guten Zwecke beſtimmt.) Augsburg, 1855. Druck und Verlag der K. Kollmannſchen Buchhandlung. S. 88. Pr. 27 kr.

4. **Paſſionspredigten** von **Anton Weſtermaier**, Prediger an der St. Michaels= Hofkirche in München. Neue Folge: dritter und vierter Cyclus. Schaffhauſen. Verlag der Fr. Hurter'ſchen Buchhandlung 1855. S. 214. Pr. 54 kr.

5. **Geiſtlicher Sturmbock** oder Kapuzinerpredigten für Stadt und Land zur Bekehrung oder zum Davonlaufen. Von **Anton Siebert**, Kaplaneiverweſer in Hüfingen. Regensburg. Verlag, Fr. Puſtet. 1855. S. 286. Pr. 48 kr.

6. **Die katholiſche Lehre vom Ablaſſe** in fünfzehn Jubiläumspredigten ausführlich und gemeinverſtändlich dargelegt nebſt der Jubiläumspredigt auf das Feſt der unbefleckten Empfängniß Mariä von **Anton Weſtermaier**, Prediger an der St. Michael = Hofkirche in München. Schaffhauſen,

Verlag der Fr. Hurter'ſchen Buchhandlung 1855. S. 255. Pr. 1 fl.

7. **Predigten über die Gebote Gottes und die Gebote der Kirche, ſo wie über die ſieben Sacramente.** Herausgegeben von einem Prieſter der Diöceſe Rottenburg. Mit Approbation des hochw. Biſchofs von Rottenb. Mainz, Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1855. S. 343. P. 1 fl. 48 kr.

8. **Euchariſtiſche Predigten** aus der katholiſchen Kanzelberedſamkeit. Geſammelt und herausgegeben von **A. Hungari.** Mit biſchöflicher Approbation. Frankfurt am Main. J. D. Sauerländer's Verlag. 1855. S. 738. Pr. 3 fl.

9. **Kanzelvorträge** über unſere fortwährenden Bedürfniſſe der Religion, Erlöſung und Gnade. (Für die Advent- und Faſtenzeit). Von P. **Georg Patiß,** Prieſter aus der G. J. Insbruck 1855. Verlag von Felix Rauch. S. 254.

Von demſelben: Predigten auf verſchiedene Feſte. In drei Bänden. Erſter Band. Zweite vermehrte Auflage. 1855. S. 344.

10. **Nachgelaſſene Predigten** von **J. B. Käſer.** Erſter Band. Einhundert und zweiundzwanzig Feſttagspredigten. Erſtes Heft. Landshut. 1855. Krüll'ſche Univertiſäts-Buchhandlung. S. 189. Pr. 54 kr.

11. **Die Lehre von der Kirche** in acht Faſtenpredigten dargeſtellt von **Anton Dannecker,** katholiſcher Stadtpfarrer in Stuttgart. Tübingen 1855. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. Laupp & Siebeck. S. 124. Pr. 36 kr.

12. **Predigten auf alle Sonn- und Feſttage des Kirchenjahrs von Anton Dannecker,** katholiſcher Stadtpfarrer in Stuttgart. Tübingen, 1856. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. Laupp & Siebeck. — Erſter Band. S. 468. Zweiter Band. S. 503. Pr. 4 fl.

Faſtenpredigten ſind in neuerer Zeit ein wahrer buchhändleriſcher Modeartikel geworden. Wir beginnen daher unſere Anzeige homiletiſcher Werke mit derartigen Erſcheinungen.

1. Der Stoff, den ſich Friedhoff für Faſtenpredigten wählte, iſt etwas ungewöhnlich, aber darum nicht weniger intereſſant und für homiletiſche Behandlung nicht weniger geeignet, als ſo mancher andere, der für Faſtenpredigten gewählt wird.

Bei dem homiletiſchen Verfahren über die ſieben Sendſchreiben des hl. Johannes in der Offenbarung ſtund dem Verfaſſer ein doppelter Weg offen. Er konnte ſtreng homiletiſch verfahren, d. h. er konnte den reichen Inhalt des Bibeltextes jener Sendſchreiben Schritt für Schritt herausentwickeln und auslegen und dabei denſelben in eine lebendige Beziehung ſetzen zu Verhältniſſen und Lebenserſcheinungen der Gegenwart und der Zuhörer, und daraus für die letztern zutreffende Nutzanwendungen ziehen; oder er konnte, um Stoff für ſieben Predigten zu gewinnen, je aus einem Sendſchreiben einen Hauptgedanken, eine Wahrheit oder Lehre oder Vorſchrift herausgreifen, und dieſes zum Gegenſtande einer ſynthetiſchen Predigt machen. Der Verfaſſer hat den letztern und leichtern Weg eingeſchlagen. Er ſucht jedoch zwiſchen dieſen Hauptgedanken, welche die Einzelthemate ſeiner Predigten bilden, einen Zuſammenhang herzuſtellen. „In dem erſten Sendſchreiben, ſagt er, werden wir ermahnt, zu der urſprünglichen Liebe zurückzukehren. Dieſe können wir aber nur durch den Hinblick auf das Leben Chriſti, wie es uns von der Kirche vorgehalten wird, in unſrem Berufe üben. Alſo enthält gerade dieſes erſte Sendſchreiben die Grundgedanken aller chriſtlichen Wahr-

heit, und darum mußte es voranſtehen; denn es bildet die Grundlage für die übrigen ſechs Sendſchreiben. In dem zweiten Sendſchreiben wird uns das herrliche Ziel vorgeſtellt, welches wir durch die Rückkehr zur erſten Liebe auf dem Wege der Buße erreichen ſollen, die Krone des ewigen Lebens nämlich. In dem dritten Sendſchreiben werden wir gewarnt vor der Lauigkeit oder Unentſchiedenheit in der Wirkung unſeres ewigen Heiles. Das vierte Sendſchreiben belehrt uns über die Verdienſtlichkeit unſerer guten Werke. Das fünfte Sendſchreiben warnt uns vor der Unwiſſenheit über den Zuſtand unſeres Gewiſſens oder vor dem Mangel an Selbſtkenntniß. Das ſechſte Sendſchreiben ermuntert uns zur Beharrlichkeit bis ans Ende. Das ſiebente Sendſchreiben endlich belehrt uns über den Zuſtand der falſchen Sicherheit oder der Selbſtverblendung. Das ſiebente Sendverſchreiben ſteht am Ende, weil derjenige, der in falſcher Sicherheit ſtirbt, auf ewig verloren geht. So zeigt uns das erſte Sendſchreiben den Weg, das zweite das Ziel, die übrigen aber ermuthigen uns theils auf dem Wege, theils warnen ſie vor Abwegen; und alle ſieben Sendſchreiben zuſammen fordern uns mit tauſend und aber tauſend Stimmen auf, unſer ewiges Heil mit allem Ernſte zu wirken.“ S. 23 fg.

Dieſe Stimmen, dünkt uns, hätte Friedhoff aus den Sendſchreiben heraus vernehmen laſſen ſollen, er hätte ſie aus dem Textinhalte der Sendſchreiben entwickeln und ihnen Form und Ausdruck geben ſollen, wenn ſeine Vorträge mit Recht den Titel führen „Predigten über die ſieben Sendſchreiben.“ Derſelbe gibt aber in der Regel nur einleitend eine kurze Paraphraſe über den Text eines Sendſchreibens und ſucht dann einen Uebergang zu dem Haupt-

gedanken oder Thema, und verläßt für den weitern Verlauf der Predigt den Text ſo gut als ganz, ähnlich wie wenn man aus einer Sonntagspericope ein Thema ableitet und ſofort derſelben den Abſchied gibt.

3. B. wird über das fünfte Sendſchreiben apoc. 3, 1—6 eine kurze Erläuterung und theilweiſe Nutzanwendung gemacht. „In dieſem ganzen Sendſchreibeu iſt von der Nachläßigkeit jenes Biſchofes in der Sorge für die ihm anvertraute Heerde die Rede. Woher kommt aber dieſer Mangel an Wachſamkeit? Aus der Unwiſſenheit über den Zuſtand unſeres Gewiſſens oder aus dem Mangel an Selbſtkenntniß. Vor dieſem Mangel an Selbſtkenntniß warnt uns dieſes fünfte Sendſchreiben auf die nachdrücklichſte Weiſe.... Darum wollen wir als Nutzanwendung aus dem heutigen Sendſchreiben die Erkenntniß unſerer Selbſt nehmen" S. 86. Hierauf folgt die Predigtabhandlung über die Erforderniſſe der Selbſterkenntniß ohne weitere Bezugnahme auf das vorausgeſtellte Sendſchreiben.

Ref. glaubt bei Beurtheilung vorliegender Predigten zwei Punkte wohl auseinanderhalten zu müſſen. Betrachtet er ſie als thematiſche Predigten, ſo nimmt er keinen Anſtand, ein günſtiges Urtheil über ſie zu fällen. Die Predigt z. B. über die Freuden des Himmels S. 25—41, über die Lauigkeit S. 49—60 ſind recht ſchöne wohlgeordnete Vorträge. Betrachtet Ref. ſie aber als das, für was ſie ſich ausgeben, als Predigten über die ſieben Sendſchreiben in der Offenbarung, ſo muß er ſagen: das ſind ſie nicht. —

Der Zuſammenhang unſerer Predigten mit jenen Sendſchreiben iſt nicht ein innerlicher, nothwendiger und durchgängiger, ſondern nur ein zufälliger und äußerlicher, ein

gemachter. Es würde keine Mühe koſten, ſämmtliche Predigten mit einem andern Bibelterte in Verbindung zu ſetzen, den man paraphraſiren und ſtatt der Paraphraſen über die Sendſchreiben an die Spitze ſtellen würde.

Darin hat der Verfaſſer vollkommen Recht, wenn er ſagt, daß ein großer Schatz von Wahrheiten in jenen Sendſchreiben verborgen liegt, aber derſelbe muß homiletiſch anders erhoben werden, als von ihm geſchehen iſt. Ref. kann nicht umhin, auf eine homiletiſche Bearbeitung der johanneiſchen Sendſchreiben hinzuweiſen, die ihre Aufgabe viel richtiger aufgefaßt und durchgeführt hat; es ſind die Predigten Ooſterzen's [1]) über den gleichen Stoff, die nicht auf katholiſchem Boden entſprungen und darum ihrem Inhalte nach nicht acceptabel dennoch geeignet ſind, einen Fingerzeig zu geben, wie man bei der homiletiſchen Behandlungsweiſe von Bibelterten verfahren könne, wenn dieſe nicht bloß ein Vorhängmantel ſondern die wirkliche Grundlage zu weitern Ausführungen bilden ſollen.

2. So ziemlich wie mit den ebenbeſprochenen Predigten verhält es ſich mit denen des P. Jäger. Er hat einen Stoff gewählt, der richtig behandelt auf eigenthümliche durch den Charakter der einzelnen Sünden wider den hl. Geiſt ſpecifiſch beſtimmte Predigten geführt hätte. Aber durch die Behandlungsweiſe des Verfaſſers iſt der Stoff unter der Hand zu einem ziemlich gewöhnlichen geworden. Der Charakter der Sünden in den hl. Geiſt überhaupt und der Einzelnen derſelben, der ſie als Sünden in den hl.

1) Chriſtus unter den Leuchtern, Predigten über die Briefe an die ſieben Gemeinden in Kleinaſien. Von J. J. Ooſterzen, Doctor der Theol. ꝛc. Aus dem Holländiſchen von F. L. Petri, Doctor der Theologie ꝛc. Rotterdam, Otto Petri 1854. Leipzig bei W. Engelmann.

Geiſt kennzeichnet, iſt nirgends ſcharf und klar hervorgehoben.

Bei der zweiten Sünde, „an Gottes Gnade verzweifeln", beſpricht der Verfaſſer die Urſachen und die Folgen dieſer Sünde, und bezeichnet als Urſache: den öftern Rückfall in die Sünde, Aufſchub der Beſſerung und Buße, Verhärtung im Böſen, das Betragen der Welt, und als Folgen: die Unthätigkeit und den Lebensüberdruß, beziehungsweiſe Selbſtmord. Auf dieſe Weiſe ſcheint doch die Sünde als eine ihrem Weſen nach wider den hl. Geiſt und ſeine Wirkſamkeit gerichtete Sünde etwas zu äußerlich behandelt. Bei der dritten dieſer Sünden, „der erkannten chriſtlichen Wahrheit wiederſtreben", ſpricht er nur in gewöhnlicher Weiſe von der Freigeiſterei und zwar führt er „einen Freigeiſt vor im Leben und im Sterben." Bei der vierten Sünde „dem Nächſten die göttliche Gnade mißgönnen und ihn darum beneiden" verfährt er nicht anders, als er verfahren müßte, wenn er den Neid als Hauptſünde homiletiſch behandeln wollte. Kurz die Sünden in den hl. Geiſt ſind nicht anders behandelt, als wie wenn ſie Sünden der gewöhnlichen Art wären. In einer ſiebten Predigt, „Jeſus der Arzt und Lehrmeiſter der Seelen", iſt den verurſachten Herzenswunden eine Salbe bereitet, die ſicherlich entbehrlich geweſen wäre, wenn bei jeder einzelnen Sünde, wie es hätte geſchehen ſollen, angegeben worden wäre, wie ſich eine chriſtliche Seele vor derſelben behüten könne und ſolle.

Wir geben gerne zu, daß die ſechs Sünden in den hl. Geiſt ein ſehr ſchwieriger homiletiſcher Stoff ſind, und bemerken ausdrücklich, daß die gerügten Mängel den Predigten nur in Beziehung auf den gewählten Stoff zur Laſt fallen. Sieht man hievon ab, ſo rühmt Ref. gerne an ihnen eine friſche lebendige Darſtellung, ein gewandtes

Eindringen in die gewöhnlichen Lebensverhältniſſe, eine recht fleißige und ſorgfältige Ausarbeitung, ſo daß ſich dieſe Predigten in techniſcher und formeller Beziehung vortheilhaft auszeichnen.

Von demſelben Verfaſſer erſchienen noch andere religiöſe Vorträge, deren Ref. hier kurz erwähnen will, nämlich: „der Marienmonat, ein Cyclus von einunddreißig Kanzelvorträgen auf alle Tage des Monats Mai über die Geheimniſſe des hl. Roſenkranzes von P. Clem. Jäger. Bei Manz in Regensburg 1855. Es iſt kein unglücklicher Gedanke, den der Verfaſſer hier verfolgt, die Geheimniſſe des Roſenkranzes zum Gegenſtande von Vorträgen bei Maria-Andachten zu machen. Nach einer Einleitungsrede über den Roſenkranz überhaupt ſind jedem Geheimniſſe zwei Vorträge gewidmet. Dieſelben enthalten fruchtbare Gedanken und dürften für Vorträge bei Maiandachten Manchem gute Dienſte thun.

3. Der Verfaſſer hat für ſeine Faſtenpredigten einen ernſten Stoff gewählt, und die durch alle Predigten ſich hindurchziehende Tendenz iſt darauf gerichtet, einen rechten Abſcheu vor der Sünde zu erwecken, und ſeine Zuhörer ſo zu ſtimmen, daß ſie mit Wiſſen und Willen keine Todſünde mehr begehen, daher auch die Ueberſchrift der Predigten. Die Themate, die er zu dieſem Zwecke aufgenommen, ſind 1. die Todſünde iſt die größte Bosheit gegen Gott überhaupt, gegen Jeſum Chriſtum insbeſondere. 2. Die Bosheit der Sünde erhellt, wenn man den Werth der Seele, gegen die man frevelt, und den Verluſt betrachtet, den man ihr in der Sünde zufügt. 3. Die Sünde bereitet dem Menſchen ein unglückſeliges

Leben und einen unglückſeligen Tod. 4. Das Gericht in der Ewigkeit iſt furchtbar wegen der Sünde ſelbſt und wegen der Umſtände, die ſie begleiten. 5. Gibt es eine Hölle und welche Qualen wird der Sünder in der Hölle haben? 6. Der Sünder ſoll erwägen, daß er wegen ſeiner Sünden den Himmel verliert, und wie groß dieſer Verluſt ſei.

So ernſt die Themate an ſich ſind, ſo ernſt iſt auch die Durchführung derſelben. Mit kräftigen Gedanken und mit ſtarken lebhaften Ausdrücken geht der Verfaſſer darauf los, die Gemüther im tiefſten Grunde zu erſchüttern. Für etwas zarte und verwöhnte Gemüther möchten ſeine Ausführungen hie und da zu plaſtiſch und zu ſchneidend ſein. Selbſt dem Ref., der nicht zu jenen gehört, kamen Stellen wie folgende etwas zu ſtark vor: „Schaue hinein, o verſtockter Sünder, und ſiehe dieſen entſetzlichen hölliſchen Abgrund; Feuer der Boden, Feuer die Decke, Feuer die Wände, Feuer überall; blicke, wohin du willſt, Feuer; ſuche den Ausgang, keiner iſt zu finden, nur Feuer; ſuche ein wenig nur Linderung, keine iſt zu hoffen, nur Feuer; ſtrecke aus deine Hände und rufe und ſeufze: ach Vater Abraham, erbarme dich meiner! kein Erbarmen, nur Feuer!“ Im Uebrigen muß Ref. geſtehen, daß ſolche ins Grauenhafte gehende Ausmalungen nicht häufig ſind, ſondern größtentheils ein ſchöner oratoriſcher Schwung mit tiefem Ernſte in den Predigten herrſcht. Dieſer ernſte Ton paßt ganz für die gewählte Materie und für die hl. Zeit, in der ſie gehalten wurden. Dieſelben verfehlten ſicherlich ihren Eindruck nicht, und ſind auch als Lectüre für Prediger und Laien zu empfehlen.

4. Die unter Nor. 4. oben angeführten Paſſions-

predigten wurden von Weſtermaier für die Faſtenzeit bearbeitet. Derſelbe hat ſchon im Jahr 1854 zwei Cyclen derſelben herausgegeben. Die erſten beiden hatten die Anſchläge der Hohenprieſter, den Verrath des Judas und den Gang Jeſu nach dem Oelberge zum Gegenſtande. Die vorliegenden zwei weitern Cyclen, die wie die erſten aus je 7 Predigten beſtehen, betrachten Chriſtum vor Annas und Kaiphas. Wenn W. über dieſe kurze Epiſode in der Leidensgeſchichte des Herrn vierzehn Betrachtungen anſtellt, ſo läßt ſich zum Voraus annehmen, daß er an den einzelnen Vorkommenheiten ſehr mannigfaltige Seiten und Beziehungen hervorkehren will. Eine derartige Deutung des Leidens Jeſu, mit Glück ausgeführt, muß bei den Zuhörern ein lebhaftes Intereſſe erwecken. Je geläufiger dem Volke die gewöhnliche und allgemeine Auffaſſung der wichtigen Punkte in der Leidensgeſchichte Jeſu iſt, deſto mehr fühlt es ſich angezogen, wenn man es ganz in das Einzelne einführt, und ihm an den allbekannten Vorgängen Seiten aufdeckt, auf welche es die eigene Betrachtung noch nie geführt hat und vielleicht auch nie führen würde. —

Dieſes Ziel ſucht W. in ſeinen Paſſionspredigten zu erreichen, und es dürfte ihm auch zum großen Theile gelungen ſein. Die Vorgänge, die dabei vorkommenden Aeußerungen, die Worte der referirenden Evangeliſten, Alles gibt ihm Veranlaſſung, dahin und dorthin auszugreifen, Beziehungen für die verſchiedenen Lebensverhältniſſe, Seelenzuſtände, für kirchliches und ſociales Leben aufzuſuchen. Mit beſonderer Vorliebe deutet er die Begegniſſe Chriſti als Vorbild des Schickſals der Kirche, ſo: „die Kirche auf dem Oelberge," „die Kirche vor Annas", „die Kirche vor Kaiphas." Man möchte faſt wün-

ſchen, er hätte bei den Leidensvorgängen etwas mehr Rückſicht auf das innere religiöſe und ſittliche Leben der einzelnen Gläubigen genommen. Weſtermaier iſt auch ſonſt ſchon lang als Prediger bekannt, der mit kräftigem Geiſte und einſchneidender Sprache das Wort Gottes vor dem Volke verkündet. Auch hier ſtößt man jedoch wie in andern Predigten W.'s nicht ſelten auf Ausdrücke, die beſſer gewählt ſein könnten.

Inzwiſchen ſind von dieſen Paſſionspredigten weitere vier Cyclen erſchienen.

5. Nach dem Titel könnte man vermuthen, man habe hier Predigten mit humoriſtiſcher Würze vor ſich. Einige Ausdrücke abgerechnet z. B. „daß manche Leute das Verſehenwerden in einer Krankheit für eine Brandverſicherung gegen das hölliſche Feuer anſehen" oder „daß die Reue nichts bedeute, wenn einer kaum aus dem Beichtſtuhle gegangen wieder der alte Hans ſei," findet man wenig Humor in dieſen Predigten, ſondern die ernſteſten Wahrheiten auch in einer ſchroffen herben Form vortragen. Der Verfaſſer geht nämlich von der Anſicht aus, daß die Menſchen auf dem Wege des Unglaubens, der Bosheit und der Ruchloſigkeit bereits ſo weit gekommen ſeien, daß man durch gewöhnliche einfache und rückſichtsvolle Belehrungen und Predigtvorträge wenig oder nichts ausrichten wird (Einl. S. V.)" Dieſes hätte man ſo ziemlich allgemein eingeſehen und deßhalb zu den Miſſionen als „geiſtlichen Sturmböcken" ſeine Zuflucht genommen. Da nun aber nicht in jeder Gemeinde Miſſionen gehalten werden können, ſo ſollen die gewöhnlichen Seelſorgsgeiſtlichen nach dem Muſter, das er ihnen biete, Sturmböcke gegen ihre Gemeinde loslaſſen, „um in möglichſt kurzer Zeit durch ſolche Vorträge

eine außergewöhnliche und erwünſchte Wirkung unter ihren Zuhörern hervorzubringen."

Soviel Ref. aus der Belagerungskunde weiß, dienen die Sturmböcke nur zur Zerſtörung und Zertrümmerung, er möchte daher die Miſſionen nicht unter dieſem Geſichtspunkte aufgefaßt wiſſen, ihm gefällt die andere als „Geiſteserneuerung" einer Gemeinde beſſer; denn die Miſſionen ſind nicht ad destructionem ſondern ad aedificationem der Gläubigen, ſie verwunden nicht bloß, ſie heilen auch. Sodann mag wohl billig bezweifelt werden, ob in einer Pfarrgemeinde durch Predigten, wie ſie der Verfaſſer darbietet, ein Erſatz für Miſſionen gegeben ſei. Wir ſind gottlob über die Zeiten hinaus, wo man die ſtrengen Wahrheiten überzuckern zu müſſen glaubte, damit ſie von den Zuhörern aufgenommen würden, und wo man die ernſten Sittenvorſchriften mit blumiger Decke umwand, um ihre Herbe zu mildern. Und es hat ſicherlich ſein Gutes, wenn ein Prediger den ganzen Ernſt einer Wahrheit und die ganze Strenge einer Vorſchrift hervorzukehren weiß, um eine heilſame Erſchütterung der Gemüther hervorzubringen. Aber davor wird ſich ein beſonnener Prediger hüten, eine ganze Reihe von Predigten zu halten, in denen er gleichſam Sturm läuft gegen ſeine Gemeinde, als wenn ſie von einem Heere Satans beſetzt wäre. Man darf ſich über unſere ſittlich-religiöſen Zuſtände nicht täuſchen, aber der Prediger darf auch nicht zu ſchwarz ſehen. Ref. kann nicht mit dem Verfaſſer glauben, daß derartige Predigten „die Guten beſtärken, die Lauen aufrütteln und die Sünder erſchüttern oder, was auch gut ſei, dahin bringen, daß ſie gegen die ſie treffenden göttlichen Wahrheiten wüthen, und wohl gar unter Läſterung und Zähneknirſchen während des Vortrags das Haus Gottes

verlaſſen, auf daß das Maaß ihrer Bosheit voll und ſie um ſo ſchneller reif werden für's Gericht.“ Der Prediger wird einen bei weitem größern Theil ſeiner Zuhörer abſtoßen als gewinnen. Man ſage nicht, die Miſſionäre predigen eben ſo ſtreng, als es in unſern Kapuzinerpredigten oder Sturmbockspredigten der Fall iſt. Einmal würden die Miſſionäre der Jeſuiten, ſo weit die Erfahrung des Ref. reicht, manche der Ausführungen im geiſtlichen Sturmbock gewiß nicht zu der ihrigen machen, ſodann bewirkt die Abhaltung einer ſolennen Miſſion eine ganz andere Stimmung, und ferner iſt wohl zu bemerken, daß in den Predigten der Miſſionäre ein ſehr wohl berechnetes Syſtem herrſcht, vermöge deſſen auf eine Predigt, welche Erſchütterung der Gemüther bewirken mußte, eine andere Predigt folgt, die dieſe Erſchütterung benützt, um der heilenden Gnade einen Eingang zu verſchaffen. Unſer Verfaſſer will aber mit ſeinem Sturmbock zwölf Stöße ausführen, auf die entweder Alles in Trümmer fallen, oder ein Theil ſich auf Gnade und Ungnade ergeben muß.

Dieſe allgemeinen Bemerkungen glaubte Ref. vorausſchicken zu ſollen, ehe er kurz auf die Predigten ſelbſt einginge. Die Materie der Sturmböcke iſt feſt und ſtark, wie aus folgender Inhaltsanzeige der Predigten erhellt: 1. von der Hölle, 2. von der kleinen Zahl der Auserwählten, 3. vom Weltgerichte, 4. vom Aufſchube der Bekehrung, 5. vom Tode, 6. von der Beicht, 7. und 8. von der Gewiſſenserforſchung, 9. von der Reue und Vorſatz, 10. von der Beſchaffenheit der Beicht, 11. von der Unſchuld. 12. von der Unzucht. Die Ausrüſtung und das Beſchläg an dieſen Sturmböcken iſt ziemlich grob gearbeitet, um ſie recht einſchneidend und ſcharf zu machen. Der Verfaſſer gibt den

an ſich ernſten Wahrheiten eine Form, welche an die Grenzen des Herben und Bittern ſtark anſtreift; er liebt Ausmalungen, deren Farben zu grell ſind, z. B. S. 13 fg. „Sieh! wenn's an's Sterben kömmt, wird die Stirne feucht, die Füße werden kalt, die Bruſt röchelt ſchwer und gierig nach Lebensluſt; aber es geht immer langſamer, immer ſchwerer. Der Kopf hängt wie ein geknicktes Rohr auf die Bruſt herab, die Augen werden hohl und abgeſtanden, die Naſe wird ſpitz und kreideweiß, der Mund ſteht offen und verzerrt ſich, die Lippen werden blau und fahl, wie wenn die Seele herausfahren wollte und Platz brauchte. Hat nun deine Seele dem Leibe den Abſchied gegeben, ſo wird der ganze Körper ſtarr und eine eiskalte Maſſe. Iſt er 24 Stunden im Zimmer, ſo muß man ſchon die Fenſter öffnen. Die Medizin, ſchwarzes Blut und anderer Saft rinnen vom Todten, er ſelbſt wird blau und ſchwarz und ſchwillt fürchterlich auf, daß er oftmals den Sarg zerſprengt, ſo daß man bei Manchen den Sarg mit Stricken binden mußte. Jetzt eilt man natürlich den Leichnam fortzuſchaffen, um nicht angeſteckt zu werden, denn die Luft wird verpeſtet; man trägt ihn hinaus auf den Gottesacker..... Liegt der Leib eine Zeit lang im Grabe, ſo wird er bald darauf gelb, dann ſchwarz; dann wird er ganz bedeckt mit weißem Schimmel — der Geruch der Verweſung, der aus dem Leibe aufſteigt, iſt ſo giftig und peſtvoll, daß er Menſchen tödten kann; am Leibe kommen bleiche Würmer und anderes ſchreckliche Ungeziefer zum Vorſcheine; ſie kriechen zum Munde hinein und freſſen alles Eingeweide; der Leib ſpringt auf; die Rippen löſen ſich vom Fleiſche; von außen und innen wird der Leib ganz aufgefreſſen u. ſ. w." Eine derartige Schilderung

muß vielmehr Grauſen und Entſetzen als eine heilſame religiöſe Erſchütterung bewirken. Wenn ſodann der Verfaſſer in ſeiner zweiten Predigt zu beweiſen ſucht, daß „die meiſten Menſchen verdammt und die wenigſten ſelig werden," ſo iſt eine ungerechtfertigte Härte in die Worte Chriſti Matth. 22, 14 hineingetragen. Eine ſolche Uebertreibung wirkt gewiß bei den Guten im beſten Falle nur beängſtigend, bei den weniger Guten aber erſchlaffend und fördert fataliſtiſches Sichgehenlaſſen.

Zum Schluſſe hält der Verfaſſer noch eine Philippica gegen die Unzucht, die gerade kein Muſter von Zartheit in Behandlung dieſer heiklen Materie iſt. Darum wunderte ſich Ref., daß ſich der Prediger am Ende noch an die Kinder wendet, die beſſer nicht in einer ſolchen Predigt geweſen oder wenigſtens durch keine Apoſtrophe unmittelbar in den Bereich der Predigt hineingezogen worden wären.

Bei alle dem wird dem Verf. gerne ein nicht unbedeutendes Predigertalent zuerkannt. Es ſtehen ihm viele Gedanken zu Gebote, er hat eine lebhafte concrete Darſtellung, große Gewandtheit in der Individualiſirung und Beſchreibung, ſo daß die Predigten manche recht ſchöne ergreifende Stelle enthalten. Aber vor Uebertreibungen, geſchehen ſie zu Gunſten der Rhetorik oder in Folge einer zu galligen Lebensanſchauung, hat er ſich zu hüten.

6. Die Lehre vom Ablaſſe wird von Feinden vielfältig angegriffen und von Freunden arg mißverſtanden, ſo daß es nur erwünſcht ſein kann, dieſe für das practiſche Chriſtenthum ſo wichtige Lehre nach allen nur immer faßbaren Seiten hin homiletiſch durchgearbeitet zu treffen. Dieſes hat Weſtermaier in vorliegenden Predigten in einer Weiſe gethan, daß billige Beurtheiler ganz zufrieden ſein

können. Er hat die im Stoffe liegenden vielen Schwierigkeiten nicht unberührt gelaſſen und ſie mit Glück überwunden. Keiner der wichtigeren Fragen, welche in Beziehung auf die Lehre und den Gebrauch des Ablaſſes aufgeworfen zu werden pflegen, iſt aus dem Wege gegangen. Er zeichnet den Weg für die Behandlung ſeines Stoffes ſelber in folgender Weiſe: „ich werde erklären, was der Ablaß iſt, und was er nicht iſt; dann wird vor Allem dargethan werden müſſen, daß ſelbſt nach vergebener Sünde, alſo nach würdigem Empfange des hl. Bußſacraments häufig noch eine zeitliche Strafe übrig bleibe, die wir abzubüßen haben; dieß geſchieht entweder durch unſere eigene Genugthuungen oder durch die Zuwendung fremder Genugthuungen in den Abläſſen. Ich werde nun zuerſt, abſehend von dem letztern, darthun die Nothwendigkeit unſerer Genugthuungen und dabei die beiden irrigen Meinungen widerlegen, als ſei unſere Genugthuung ein Schimpf auf die Genugthuung Chriſti, oder als wollten wir damit Sündenvergebung und Rechtfertigung oder die Gnade der Erlöſung verdienen. Dann wird die Frage zur Erörterung kommen, auf wie vielerlei Art und Weiſe wir genugthun können und ſollen. Dann tritt ein Wendepunkt ein. An die Stelle unſerer Genugthuungen kann nämlich die Kirche die überſchüſſigen Genugthuungen Jeſu Chriſti und der Heiligen treten laſſen, indem ſie Abläſſe ertheilt. Dieß führt zur Lehre vom Schatze der Kirche und ſeiner Zuwendbarkeit durch den Ablaß. Hieran ſchließt ſich die Frage, ob denn die Kirche ein Recht habe, über dieſen Schatz zu verfügen und unter welchen Bedingungen. Hieran reiht ſich die hochwichtige Frage, welche zeitliche Strafen durch den Ablaß erlaſſen werden und ob ein ſolcher Nachlaß auch vor Gott

gelte und nicht bloß vor der Kirche. Dann kommt die Erörterung an die Geſchichte der Abläſſe mit einem Blicke auf den Mißbrauch, die verſchiedenen Gattungen derſelben, und endlich wird der Nutzen nnd die Bedingungen, unter denen er Nutzen bringt, und ſeine practiſche und ſociale Bedeutung unſere Aufmerkſamkeit noch in Anſpruch nehmen."

Die meiſten dieſer Fragen ſind ſehr einläßlich und gründlich und mit der von dem Verf. auch anderwärts vielfach bewährten Anſchaulichkeit und Popularität behandelt. Z. B. die wichtigen Punkte über die ſtellvertretende Genugthuung S. 96 fg., über die Giltigkeit der Ablässe vor Gott S. 125 fg., daß die Ablässe den Bußſinn nicht erſticken S. 203 fg. u. A., ſind mit einer rühmenswerthen Schärfe, Genauigkeit und Gemeinverſtändlichkeit dargeſtellt.

Geiſtliche und Laien werden dieſe Predigten nicht ohne Nutzen leſen, und erſtere dieſelben vorkommenden Falls ſicher mit Vortheil verwenden können.

7. Je mehr man die Erfahrung macht, daß nicht nur bei Einzelnen, ſondern bei einem großen Theile der Gemeinde ein gefährlicher Abmangel poſitiver Religionskenntniſſe vorhanden ſei, deſto mehr muß ſich der Seelſorger gedrungen fühlen, demſelben abzuhelfen. Der nächſte und einfachſte Weg wären freilich die Chriſtenlehren. Allein dieſe werden in den meiſten Gemeinden bloß von den Pflichtigen beſucht. Daher hat man weiter nur die Kanzel, um in ſyſtematiſch geordneten Vorträgen den ſchwachen Religionskenntniſſen nachzuhelfen. Es liegt in der Natur der Sache, daß ſolche Vorträge mehr den Charakter von höhern Katecheſen als von einer eigentlichen Predigt oder Homilie an ſich tragen. Dieſes trifft auch bei den uns vorliegenden Vorträgen zu, welche die wichtigen Lehren über die Gebote Gottes, die

Gebote der Kirche und die Sacramente behandeln. Dieſe Punkte ſind vor allen andern geeignet, an den Orten, wo die poſitiven Grundlagen der Religion entſchwunden ſind, dieſelben wieder zu legen und zu feſtigen.

Dieſen Zweck hatte der Verf. ſichtlich im Auge, und dabei hat er einen Weg eingeſchlagen, der zum Ziele führen kann. Ohne Weitſchweiſigkeit ſind bei den einzelnen Geboten und Sacramenten die wichtigſten Punkte herausgehoben, und die Materie einfach poſitiv erörtert. Nur ſelten hat er ſich auf die Caſuiſtik eingelaſſen, was in derartigen Vorträgen auch nur verwirren könnte. Hauptſächlich handelt es ſich in dieſen Vorträgen um Erzielung tieferer und ſicherer religiöſer Erkenntniſſe, indeſſen wendet ſich der Verf., um der Ausführung mehr redneriſchen Schwung zu geben und den ganzen Menſchen anzuſprechen, nicht ſelten an Gemüth und Willen. Und dieſes mit Recht, denn der Prediger muß es immer als ſeine Aufgabe betrachten, das Gemüth im Einklang mit der religiöſen Erkenntniß zu ſtimmen und dem Willen eine entſprechende Richtung zu geben. Hie und da vermißt man klare und populäre Definitionen, wie z. B. S. 13. 17 und 18, wo die Begriffe von Fluchen und Schwören, die von den gewöhnlichen Leuten ſo gerne verwechſelt werden, nirgends feſt beſtimmt und gegen einander abgegrenzt werden.

Den Seelſorgern, welche Grund haben, außer den Chriſtenlehren den ältern Gliedern der Gemeinde noch ſyſtematiſchen Unterricht in der Religion von der Kanzel aus zu geben, können die in Rede ſtehenden Predigten als Leitfaden in materieller und methodiſcher Beziehung empfohlen werden. Als gewöhnliche Predigtweiſe möchte übrigens Ref. diejenige nicht bezeichnen, nach welcher man beſtimmte Materien

in ſyſtematiſcher Abfolge abhandelt und das unterrichtende Element vorherrſchen läßt. Als Ausnahmsverfahren kann es aber ſehr heilſam, mitunter ſogar nothwendig ſein.

8. Der unermüdliche Sammlerfleiß des Hungari hat wiederum ein ziemlich umfangreiches Werk zu Tage gefördert, nämlich eine Sammlung von Predigten über die hl. Euchariſtie. Dieſelbe zerfällt in drei Abtheilungen, Predigten über die Euchariſtie als Sacrament, als Opfer und als Communion. In die erſte Abtheilung ſind 23, in die zweite 18, in die dritte 24 Predigten eingereiht.

Bei der Auswahl befolgte H. andere Grundſätze als bei ſeinen „Muſterpredigten"; er ging hier bei den vaterländiſchen Predigern in der Zeit weiter zurück, und griff auch über das Vaterland hinaus zu ausländiſchen Predigern. Bei einem Gegenſtande wie die Euchariſtie, der ſchon ſo viele Prediger erwärmt und begeiſtert hat, mußten ihm reiche Quellen zu Gebote ſtehen. Er hat dieſelben fleißig benützt und aus dem großen Schatze von Predigten über die Euchariſtie eine ſchöne Sammlung veranſtaltet. Unter den deutſchen Predigern, die hier vertreten ſind, nenne ich: Rammoſer, Colmar, Tſchupik, Riffel, Pletz, Veith, Greith, Halder, Förſter, Liebermann, Jeanjean, Weſtermaier; unter den Ausländern: Segneri, Deani, Bordoni, Ventura, Maccarthy, Boſſuet, Bourdaloue, Lejeune, Maſſillon, Boulogne, Perrin, Griffet. Auf eine Kritik im Einzelnen kann nicht wohl eingegangen werden, und es dürfte genügen, jene Namen angeführt zu haben, um zu zeigen, daß vorliegende Sammlung von Hungari ſehr ſchätzbare und theilweiſe ausgezeichnete Beiträge enthalte.

9. In Patiß findet man ſo ziemlich die Eigenſchaften

vereinigt, welche zu einem beliebten Volksredner qualifiziren, nämlich eine markige kernige Sprache, eine lebhafte Darſtellung, ſcharfe Zeichnungen, raſche, oft kühne Formen des Schließens im Beweisführen, eine große Kunſt im Individualiſiren.

In dem Erſten der oben angeführten Bände werden Themate behandelt, welche größtentheils zu den ſchwierigſten für die Predigt gehören, z. B. über den theoretiſchen und practiſchen Indifferentismus, über das fortwährende Bedürfniß der Erlöſung aus der Knechtſchaft Satans, der Welt, des Herzens und des Geiſtes, über die unermeßliche Liebe des göttlichen Erlöſers in ſeiner Geburt u. ſ. w. Eine Reihe von Predigten für die Faſtenzeit handelt von der göttlichen Gnade, und zwar: von dem Urſprung, Weſen und Wirkſamkeit des Gnadenlebens; von der Nothwendigkeit, der Allgemeinheit der Quellen der Gnade, von deren Nichtgebrauch und Mißbrauch u. ſ. f.

Der Verf. hat dieſe Themate nach ihrer practiſchen Seite angefaßt und vielfach in ſcharfen Zügen auf die Gebrechen der Zeit hingewieſen. Als ſolche aber betrachtet er Indifferentismus im religiöſen Leben, welcher ſich Gott entfremdet, geiſtigen und materiellen Hochmuth, welcher kein Hinderniß nach Erlöſung mehr fühlt, Genußſucht, welche kein höheres Leben kennt, und im Erwerb, Beſitz und Gebrauch irdiſcher Dinge ihren Himmel auf Erden ſucht, ein Geſellſchaftsleben, welches nach dieſen Grundſätzen eingerichtet iſt, nach dieſem Beiſpiele eine Jugenderziehung, welche die Menſchheit in ihrer zarteſten Wurzel vergiftet und auch die Hoffnung auf künftige Früchte zerſtört.

Den gleichen Charakter tragen auch „die Predigten

P.'s auf verſchiedene Feſte", von denen uns in der erneuten Auflage ein Band vorliegt. Es iſt darin daſſelbe Streben wahrnehmbar, überall auf das Praktiſche unmittelbar loszugehen, in raſchem Gange die Ueberzeugung der Zuhörer zu gewinnen und auf den Grund davon ihre religiös-ſittlichen Zuſtände zu durchdringen und zu prüfen. Einzelne Partieen und Zeichnungen ſind in Hinſicht auf Erhabenheit der Gedanken und Kraft der Darſtellung ſowie auch in Hinſicht auf ſeine Auffaſſung von Seelenzuſtänden und ſcharfeinſchneidender Schilderung von ſittlichen Gebrechen — meiſterhaft.

Dagegen glaubt Ref. darin einen Fehler beobachtet zu haben, daß der Inhalt einzelner Themate zu umfaſſend iſt, und derſelbe vielfach nicht genau abgegrenzt werden konnte und nicht abgegrenzt worden iſt. Die Belege mit einzelnen Beiſpielen würden einen zu großen Raum in Anſpruch nehmen. Das ſoll dem Verf. nicht als Vergehen angerechnet werden, daß er von dem ſteifen und vielfach hemmenden Partitionsverfahren Umgang genommen hat; dabei kann aber doch eine feſte und durchſichtige Anordnung des Stoffes in der Ausführung nicht erlaſſen werden, und dieſe wird in den beſprochenen Predigten hie und da vermißt. Sichtlich hat der Verf. mehr Gewicht auf die Ausführung einzelner Punkte gelegt, als auf die Anordnung des Ganzen. Es iſt ihm dabei vorzugsweiſe um einen augenblicklich zu erzielenden tiefen Eindruck zu thun. Dieſer Mangel thut dem ſonſtigen hohen Werthe dieſer Predigten, der gerne noch ausdrücklich anerkannt wird, einen nicht unbedeutenden Eintrag, der ſich beim Leſen derſelben mehr geltend macht, als es beim Anhören der Fall ſein mochte.

10. Die nachgelaſſenen Predigten Käſer's, deren Her-

ausgabe nach deſſen Tode unternommen wurde, ſind ein ſchönes Zeugniß einer eifrigen und glaubensvollen Predigtthätigkeit an einer Gemeinde. Sie ſind, ſoweit ſie uns vorliegen, obgleich Feſttagspredigten, durchaus prunk- und anſpruchslos. Es ſpricht aus Allen eine gemüthliche Perſönlichkeit, die ſich auf ganz vertrauten Fuß mit ſeiner gläubigen Gemeinde ſetzt, und ihr Herz frei und ungehemmt ausgießt. Man ſieht es deutlich, es iſt dem Prediger nirgends darum zu thun, durch bloß redneriſche Mittel irgend einen Effect hervorzubringen; er gibt in der einfachſten Weiſe Rechenſchaft von dem Glauben, und in der Vorausſetzung, derſelbe lebe in ſeinen Zuhörern, knüpft er wohlgemeinte Mahnungen, Tröſtungen und Zurechtweiſungen an. Man darf in unſern Predigten weder weitausholende Beweisführungen, noch tiefeingehende Expoſitionen, noch geiſtreiche Auffaſſungen u. drgl. ſuchen. Sie ſind, für was ſie ſich ausgeben, einfache ſchlichte religiöſe Vorträge, und haben ſicherlich bei dem patriarchaliſchen Verhältniſſe, in welchem der Verf. zu ſeiner Gemeinde geſtanden haben muß, viel Gutes gewirkt. Deſſenungeachtet kann Ref. nicht umhin, zu bemerken, daß deren nachträglicher Druck ſeines Erachtens mehr für die ehemaligen Pfarrangehörigen und Freunde des Verf. als für einen weitern Kreis von beſonderm Werthe ſein kann.

11. Wir begegnen hier demſelben Verfaſſer, deſſen hervorragende homiletiſche Tüchtigkeit im vorausgehenden Jahre gebührend hervorgehoben wurde [1]). Die neue Arbeit, die uns wieder als ein Cyclus von Faſtenpredigten vorliegt, gibt keinen Grund, das über Dannecker als Homileten

1) cf. Dieſe Zeitſchrift Jahrg. 1855. S. 310.

gefällte Urtheil im mindeſten abzuändern. In dieſen neuen Vorträgen über „die Lehre von der Kirche“ beweiſt er dieſelbe Meiſterſchaft in der Beherrſchung und homiletiſchen Verarbeitung eines an ſich mehr zu doctrineller Behandlung geigneten Stoffes, dieſelbe Klarheit und Sicherheit in der Entwicklung der Gedanken und in der Beweisführung, dieſelbe Gewandtheit in Handhabung einer zwar einfachen aber dennoch kräftigen und ſchönen Sprache. Manche werden vielleicht an dieſen neuen Predigten D.'s einen Vorzug vor den frühern darin erblicken, daß ein gewiſſer docirender Ton, der in den Vorträgen „über das religiöſe Opfer“ mitunter etwas ſtark hervortrat, der aber dem Ref. durch die Beſchaffenheit des Gegenſtandes gerechtfertigt ſchien, in den vorliegenden faſt ganz vermieden iſt.

Der von D. gewählte Stoff iſt intreſſant; und wenn er ihn auch nicht durchaus erſchöpfend behandeln konnte, ſo hat er doch gerade die Seiten an ihm aufgegriffen, deren Beſprechung vor ſeinen Zuhörern ganz beſonders Bedürfniß ſchien. Dasſelbe Bedürfniß wie in ſeiner Gemeinde iſt auch ſonſt vielerorts vorhanden, und unſere Predigten können daher Manchem zum Führer dienen, wenn er denſelben Gegenſtand behandeln will.

In dem erſten Vortrage wird erwieſen, daß, da Chriſtus der Erlöſer aller Menſchen iſt, ſeine Wahrheit, ſeine Gnade und ſein Leben in der Welt geſichert ſein muß, und werden die drei Fragen beantwortet: wo iſt der lebendige, unfehlbare Lehrer der Wahrheit? wo und welche ſind die Canäle ſeiner Gnade? wo finden wir die Nachbildung ſeines Lebens? — Der zweite Vortrag zeigt, daß und wie Chriſtus in der Auswählung und Heranbildung

der Apoſtel dafür geſorgt habe, daß das Werk ſeiner Erlöſung geſichert werde. Der dritte Vortrag handelt von der Beſtellung Petri zum Oberhaupte. Der vierte ſpricht davon, daß ſich die Vorſorge Chriſti für Erhaltung ſeines Werkes durch den Apoſtel auf alle Zeiten und Länder erſtrecke. In dem fünften, ſechsten und ſiebten Vortrage wird im Einzelnen nachgewieſen, daß die katholiſche Kirche und keine andere es ſei, in welcher die erlöſende Wahrheit nach dem Willen Jeſu Chriſti rein aufbewahrt, das gnadenvolle Walten des Herrn ununterbrochen in Opfer und Sacramenten fortgeſetzt, wo das Leben Chriſti in der Feier des Kirchenjahres und in dem Leben der Chriſtenheit nachgebildet werde.

Aus dieſer kurzen Inhaltsangabe erſieht man, wie der Verfaſſer den an ſich gewöhnlichen Stoff in eigenthümlicher Weiſe angegriffen hat. Man wird ihm darüber keinen Vorwurf machen wollen, daß er die ſonſt gewöhnlich aufgezählten Merkmale der wahren Kirche nicht im Einzelnen ausführt.

Den ſieben ausgehobenen Vorträgen iſt als achter eine Predigt „über die allein ſeligmachende Kirche“ beigegeben, welche früher einzeln erſchienen war und hier ſchon beſprochen wurde. [1])

12. Eben ehe wir unſere Anzeige verſchiedener Predigtwerke ſchließen, kommt uns eine Sammlung von Sonn- und Feſttagspredigten von demſelben Verfaſſer zu Handen, die wir hier noch kurz beſprechen wollen. Nach dem, was wir von den bisherigen homiletiſchen Leiſtungen Danneckers wiſſen, läßt ſich zum Voraus erwarten, daß

1) Dieſe Zeitſchrift 1855. S. 313.

dieſe Sammlung Gutes und Treffliches enthalten werde. Bei näherer Einſichtnahme findet ſich dieſe Erwartung nicht getäuſcht.

Was einmal das Formelle oder Techniſche an dieſen Predigten anbetrifft, ſo ſind ſie bei aller Freiheit, die ſich der Verfaſſer, nach unſerer Anſicht mit vollem Rechte, bei Aufſtellung und Formulirung der Themate, bei Eingängen und Schlüſſen nimmt, durchaus klar und einfach disponirt. Wenn auch die Themate nicht immer in einer feſten und beſtimmten Form aufgeſtellt und die Partitionen ſelten zum Voraus aufgezählt und angekündigt ſind, ſo iſt doch das thema materiale und finale mit aller Leichtigkeit herauszufinden, und die Abfolge der Gedanken eine ganz ungezwungene und durchſichtige.

An den Predigten Danneckers iſt als ein beſonderer Vorzug hervorzuheben, daß er keine Redefiguren, Phraſen oder ganze Sätze als bloße Lückenbüßer anwendet, ſondern immer nur ſo viele Worte braucht, als zur Darſtellung eines beſtimmten Gedankens oder Affects und dergl. nothwendig ſind; wir möchten faſt ſagen, er ſei mitunter zu wortkarg und ſetze bei den Zuhörern mehr eigene Geiſtesthätigkeit voraus, als in der Regel vorhanden zu ſein pflegt. Dieſes tritt namentlich bei ſeinen Eingängen und Schlüſſen hervor. Bei erſtern geht er immer ſo raſch als möglich auf ſein Thema los und erreicht es oft ſchon in zwei und drei Sätzen, bei letztern weiß er die beabſichtigte Wirkung in wenige kräftige Worte zu ſammeln, z. B. Band I. S. 211: „So höret denn nicht auf die Worte leichtfertiger Schwätzer; ſehet die Thaten an, welche der Herr vor den Augen aller Welt gewirkt hat! Amen.“

Wie an ſeinen frühern homiletiſchen Arbeiten können

wir auch hier ſeine ſchöne und kräftige Diction lobend erwähnen. Wir verſtehen darunter nicht ein phraſenreiches Gerede, wie es verwöhnte Ohren gerne hören, ſondern eine der Kanzel angemeſſene Sprache. Er verſteht es namentlich, eine Menge von Gedanken in wenigen Sätzen zuſammenzudrängen, man vergleiche Bd. I. S. 55, 173, 202, 251 und a.

D. ſucht vorzugsweiſe, wie es bei ſeinem Zuhörerkreiſe ganz am Platze iſt, auf die Ueberzeugung einzuwirken. Wenn nun gleich Ref. das durch Aufſtellung einer Reihe von Fragen ausgeführte Beweisverfahren etwas zu häufig angewendet findet, ſo kann er doch nicht umhin anzuerkennen, daß der Verfaſſer in Hervorhebung der Beweismomente, in welcher Form er ſie immer vorbringt, glücklich iſt. Z. B. B. II. S. 100 ſucht er zu beweiſen, daß der wahre Glaube nicht ohne Werke ſein könne, und ſtellt zuerſt die Wahrheit ins Licht, daß wir nicht bloßen Worten ſondern daß wir Thaten glauben, und fährt dann fort: „Wie nun? wenn unſer ganzer Glaube auf Thaten ruht, überall lebendige That und thätiges Leben iſt; wird dann derſelbe, ſobald er in deine Seele eingezogen iſt, zur Empfindung, zu einer lahmen Zuſtimmung, zu einem hohlen Bekenntniſſe in Worten werden dürfen? wie paßte das zuſammen? durchdenke doch alle einzelnen Punkte! Ich will beiſpielsweiſe nur zwei noch nennen. Ein in die menſchliche Natur herabgeſtiegener, unter uns in Mühe und Arbeit wandelnder Sohn Gottes: — und der Glaube an ihn in das unſichtbare und unſichere Gebiet des bloß geiſtigen Lebens zurückgedrängt? Ein am Kreuze ſterbender Erlöſer: — und die Liebe zu ihm in hohlen Worten verhallend!? Unmöglich!" — Wir machen ferner auf den gelungenen

praktiſchen Beweis, daß in der Religion eine Auctorität nothwendig ſei, aufmerkſam Bd. I. S. 23 fg.

Wenn er auf Gemüth und Willen einwirken will, ſo bedient er ſich hie und da etwas draſtiſcher Wendungen, in der Regel ſind es aber einfache Anſprachen, ebenſo kräftig und eindringlich als kurz.

Ref. hätte gewünſcht, daß die eigentlich homiletiſche Form von dem Verfaſſer etwas häufiger angewendet worden wäre, als es wirklich geſchehen iſt.

Nach Seite des Inhalts ſind die Predigten durchgängig ſpecifiſch katholiſch. Der Verfaſſer gibt in dieſer Beziehung einer verflachenden religiöſen Richtung, welche an Predigern in größern Städten von vielen Zuhörern nicht ungerne wahrgenommen wird, ſo wenig nach, daß er gerade die Puncte der geoffenbarten Wahrheit und der kirchlichen Lehre abſichtlich ſtark hervorkehrt, welche am meiſten angefochten zu werden pflegen. Dadurch bekommen die Predigten vielfach einen apologetiſchen Charakter. Außerdem ſind es hauptſächlich die allgemeinen religiöſen Wahrheiten, welche er in ſeinen Zuhörern vor Allem zu befeſtigen ſucht. Daher kehren die Gegenſätze von Welt und Chriſtus, Vernunfterkenntniß und geoffenbarter Religion, von menſchlicher Geſellſchaft und Kirche, von der Familie auf natürlicher und der auf übernatürlicher Grundlage häufig wieder; ferner wird gerne und immer wieder hingewieſen auf die Erlöſungsbedürftigkeit, den Erlöſungsgrund und die Aneignung der Erlöſung und drgl.

Indeſſen wählt er doch auch ganz ſpecielle Themate, wie vom Neide, vom Faſtengebote, vom liebloſen Urtheile, vom Tiſchgebete, von der Beichte, von der Verſuchung und A.; und wenn auch die größere Zahl der Themate mehr

allgemeiner Natur iſt, ſo ſteigt er doch bei der Durchführung zu ganz individuellen Verhältniſſen herab.

Wenn man die Stellung des Predigers in der Gemeinde, wo die Predigten ſämmtlich gehalten wurden, ins Auge faßt, ſo wird man dieſes Verfahren hinſichtlich der Stoffwahl nicht befremdlich finden, ſo ſehr man auch wünſchen mag, der Verf. hätte eine größere Auswahl von ſpeciellen Thematen in der ihm eigenthümlichen Behandlungsweiſe bieten ſollen. Es mußte ihm vor Allem daran liegen, daß bei ſeinen Zuhörern die weſentlichen und die von der Zeitrichtung am meiſten angefochtenen Lehren feſte Wurzeln ſchlagen. Und nach dieſer Seite hin hat D. unſtreitig das größt Mögliche geleiſtet. Er hat mit einer ſolchen Kraft auf die Ueberzeugung und mit einer ſolchen Eindringlichkeit auf Gemüth und Willen einzuwirken gewußt, daß bei ſeinen Zuhörern, die guten Willens waren, eine feſte Glaubensgrundlage geſchaffen werden mußte. Durch großen Reichthum von Gedanken und oft ganz überraſchende Wendungen weiß er ſodann mit geſchickter Hand auf den bearbeiteten Boden Fruchtkeime niederzulegen, die bei denkenden Zuhörern nicht leicht erſticken können. Bei der Kürze der Ausführung appellirt er auch vielfach an das Urtheil und Nachdenken ſeiner Zuhörer; oftmals beabſichtigt er nur über einen Gegenſtand Nachdenken und ernſte Erwägung anzuregen. Wie dieſe Predigten ſicher auf die Zuhörer ſehr vortheilhaft eingewirkt haben, ſo ſind ſie auch geeignet, durch die Kraft und den Reichthum der Gedanken für Prediger ſehr anregend zu werden, und ihnen eine ſchöne Auswahl des Stoffes zu bieten und für deſſen Behandlung einen auch andernorts beachtenswerthen Weg zu zeigen.

Ref. würde gerne ſein Urtheil durch Belege aus den Predigten unterſtützen, wenn dieſes nicht zu viel Raum in Anſpruch nähme. Er ſteht nicht an, ſein Endurtheil dahin abzugeben, daß D. in dieſer Sammlung von Predigten eine nicht gewöhnliche homiletiſche Befähigung an den Tag legt, und daß dieſe Predigten beſonders mit Rückſicht auf den Zuhörerkreis dem größern Theile nach ſehr gut ſind und nicht leicht werden übertroffen werden, obgleich man in einzelnen jedoch mehr untergeordneten Punkten noch weitere Ausſtellungen machen könnte, als es theilweiſe oben geſchehen iſt.

Die Ausſtattung iſt ſchön.

Bendel, Convictsdirector.

4.

Handbuch der Univerſalgeſchichte für die höhere Unterrichtsſtufe und zum Selbſtſtudium bearbeitet von **Heinrich Rukgaber.** Erſten Bandes erſte Hälfte: Einleitung in das Studium der Univerſalgeſchichte, Geſchichte der orientaliſchen Völker und der Griechen. Erſten Bandes zweite Hälfte: Geſchichte der Römer bis auf Conſtantin den Großen. Schaffhauſen 1853 — 54. Fr. Hurter'ſche Buchhandlung. Pr. fl. 6.

Der H. Verfaſſer des vorliegenden Handbuches der Univerſalgeſchichte geht von dem Grundgedanken aus, „daß die Aufgabe der hiſtoriſchen Kunſt ſich nicht auf die Darſtellung der an der Oberfläche des Lebens liegenden hiſtoriſchen Fakten beſchränke, ſondern den Gedanken, welcher im

Leben der Völker überhaupt ſich objectivire, erfaſſen und demgemäß den Verlauf der geſchichtlichen Thatſachen in einer ſolchen Darſtellung würdigen müſſe, daß die Geſchichte, wie in objectiver ſo auch in ſubjectiver Bedeutung als eine zwar vielgegliederte aber organiſch zuſammenhängende Einheit in plaſtiſcher Anſchaulichkeit den Blicken ſich erſchließe." Wenn daher Heeren ſeiner Zeit ſich ein großes Verdienſt dadurch erworben hat, daß er eine vorher faſt unbearbeitet gelaſſene Provinz — die Handels- und Verkehrsverhältniſſe der alten und der neuen Zeit — in die Geſchichte einführte und zeigte, welche großen, wichtigen und oft entſcheidenden Einflüſſe auf die Entwicklung und Geſtaltung der hiſtoriſchen Ereigniſſe durch eben dieſe Verhältniſſe geübt wurden: ſo iſt der H. Verfaſſer unſeres Handbuches noch viel weiter gegangen. Sollte das ganze Leben, die volle hiſtoriſche Bedeutung der verſchiedenen Völker in den Rahmen geſchichtlicher Darſtellung aufgenommen werden, ſo mußten damit — abgeſehen vom geographiſchen und archäologiſchen Elemente — auch Religion und Mythologie, Kunſt und Literatur in einer Weiſe berückſichtigt werden, wie dieß unſeres Wiſſens bisher in keinem andern geſchichtlichen Handbuch geſchehen iſt. Wir ſtehen darum nicht an zu behaupten, daß die Ruckgaber'ſche Bearbeitung der Univerſalgeſchichte ſowohl von Studierenden, welche tiefer in dieſes Feld des Wiſſens eindringen, als auch von Lehrern, welche ſich auf dieſen Zweig des Unterrichts gründlich vorbereiten wollen, mit großem Nutzen gebraucht werden kann. Aus dem Geſagten ergibt ſich von ſelbſt, daß dieſes Werk des immenſeſten Fleißes den Unterricht in den klaſſiſchen Autoren für Lehrer und Schüler ungemein erleichtert, weil eine Maſſe des

gewöhnlich in allerlei Büchern verzettelten Stoffes in Rukgabers Arbeit in überſichtlicher Kürze zuſammengetragen iſt. Gerade dieß aber thut unſerer Zeit um ſo mehr Noth, als bei dem maſſenhaften Anſchwellen des literariſchen Stoffes die Luſt zum Kaufen wie zum Leſen und Studieren eher abgeſchreckt als befördert wird. Nimmt man nun für die höhere Gymnaſienſtufe des geſchichtlichen Unterrichtes vier Jahreskurſe an und beſtimmt man für jeden derſelben einen Band von 40—50 Bogen, ſo läßt ſich das von H. Rukgaber geſtellte Ziel in einem Quadriennium ſo ziemlich erreichen. Freilich wird dabei manches dem Privatſtudium anheimgegeben, anderes — wie die Tiefen griechiſcher Philoſopheme, der gereifteren Kraft ſpäterer Jahre überlaſſen werden müſſen. Dieß kann um ſo füglicher geſchehen, als unſer Handbuch nicht bloß den Zwecken der Schule ſondern auch dem Selbſtſtudium dienen will und bei allen, die ſich unter den Sorgen und Laſten des Berufes die Friſche für wiſſenſchaftliches Streben gerettet haben, ein Tag den andern belehren muß.

Gehen wir nach dieſen allgemeinen Bemerkungen etwas näher auf einzelne Seiten unſeres Handbuches ein, ſo werden wir ohne Widerſpruch behaupten dürfen, daß die Darſtellung der religiöſen Verhältniſſe bei aller Kürze die eingehendſte Behandlung verdiente. Und zwar genügt es nicht blos den ganzen Kreis der religiöſen Vorſtellungen eines Volkes zu beſchreiben, ſondern es mußte auch eine Würdigung derſelben gegeben, es mußte auch der Fortſchritt aufgezeigt werden, der ſich auch auf der Stufe des alten Heidenthums klar ausdrückt. Unſeres Erachtens hat der H. V. nach dieſer Seite hin nicht ganz das Wünſchenswerthe geleiſtet. So vermiſſen wir gleich die ethiſche Würdigung

des Bramaismus oder der altindiſchen Religion. S. 51 und 52 der erſten Abtheilung iſt das Weſen des Buddhaismus ganz richtig angegeben. Aber gerade wenn die von uns deſiderirte Würdigung der bramaniſchen Religion gegeben wäre, ſo hätte ſich daran ganz unmittelbar und naturgemäß die Beſtimmung des Buddhaismus als derjenigen Religionsform anreihen laſſen, welche als direkte Oppoſition, als Reaction gegen den höchſt einſeitigen Charakter des Bramaismus auftrat und darum als relativer wenn auch in ſeiner hiſtoriſchen Entfaltung nur zum Theil ſiegreich gebliebener Fortſchritt zum Beſſern ſo denkwürdig daſteht. S. 154 wird nichts über die Menſchenopfer des Phöniciſchen Baaldienſtes geſagt und ebenſo iſt vergeſſen, daß auch dem carthagiſchen Melkarth dieſelbe blutige Verehrung zu Theil wurde. S. 352 iſt die älteſte, im weſentlichen noch in orientaliſchen Vorſtellungen befangene griechiſche Religion von der ſpätern Geſtaltung derſelben nicht mit hinlänglicher Schärfe unterſchieden und namentlich nicht hervorgehoben, daß im Gegenſatz zu der ältern Naturreligion erſt im Hellenismus der Geiſt als das das Weſen der Götter conſtituirende Element zu ſeinem vollen Rechte gelangt iſt. S. 356 hätte unter den den alten Volksglauben untergrabenden Momenten auch die frei und mit der Zeit in immer frivolerem Sinn fortwuchernde Thätigkeit der Mythenbildung, über welche ſchon Pindar klagt, hervorgehoben werden ſollen. Auch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß wir eine einläßliche Darſtellung über die Urſachen der Chriſtenverfolgungen in der 2. Abtheilung des erſten Bandes ungern vermißt haben.

Was die Literatur betrifft, ſo betrachten wir's als

ein Verdienſt, daß der H. V. dieſelbe an den einſchlägigen Orten mit großem Fleiß zuſammengetragen hat. Nur hie und da iſt Herrn R. die eine oder andere bemerkenswerthe literariſche Erſcheinung entgangen, wie z. B. unter den Hilfsmitteln der Jüdiſchen Geſchichte Jahns bibliſche Archäologie nicht angeführt wird, was um ſo mehr hervorgehoben zu werden verdient, als Jahn ſeiner Zeit ein ſo geachteter katholiſcher Gelehrter geweſen iſt. In gleicher Weiſe iſt es zu tadeln, daß R. Martins Einleitung ins alte Teſtament mit keiner Sylbe erwähnt wird. Für die Griechiſche Geſchichte erlauben wir uns Herrn R. auf die ſehr belehrende Schrift v. H. G. Plaß: die Tyrannis in ihren beiden Perioden u. ſ. w. 2 Thle., Bremen 1852 aufmerkſam zu machen. Das Kriegsweſen betreffend, ſo hat Herr R. das der Griechen gar nicht näher geſchildert. Die Schrift von W. Rüſtow und Dr. H. Köchly: Geſchichte des griechiſchen Kriegsweſens u. ſ. w. Aarau 1852, ſcheint dem H. V. noch nicht bekannt geweſen zu ſein. Größere Aufmerkſamkeit wird dem Römiſchen Heerweſen geſchenkt. Hiebei weiſen wir den V. auf eine kleine vortreffliche Arbeit hin: Historia mutationum rei militaris Romanorum inde ab interitu rei publicae usque ad Constantinum Magnum libri III. scripsit Christianus Conradus Ludov. Lange, Gottingae 1846, 4. S. 498 der zweiten Abtheilung hätte unter den Hilfsmitteln der älteſten Deutſchen Geſchichte, Philipps Deutſche Geſchichte, 2 Bde., Berlin 1832 — 34 nicht vergeſſen werden ſollen. Eigentliche Unrichtigkeiten haben wir nur wenige gefunden. Auffallend war uns, daß der H. V. faſt immer Illyrien ſchreibt, auch da, wo dieſe Termination wie z. B. S. 272, 291, 622 und 646 der 2. Abtheilung ent-

ſchieden falſch iſt; denn hiegegen muß erinnert werden, daß der Name jenes Landes als Römiſche Provinz betrachtet Illyricum lautete und daß die ganze Römiſche Literatur jenes Reichsland ſtets durch Illyricum bezeichnet. S. 304 der 2. Abtheilung wird der jüngere Cato mit den Worten Lucans charakteriſirt: secta fuit u. ſ. w. Wir geſtehen für unſern Theil, daß uns das Verſtändniß von secta erſt aufgieng, als wir auch noch einen Theil des vorangehenden Verſes (Lucan II. 380 ff.) hinzunahmen: Haec duri immota Catonis secta fuit u. ſ. w. S. 514 der zweiten Abtheilung werden zum Zeugniſſe dafür, wie heilig die alten Deutſchen die Ehe gehalten, die Worte aus Tacitus Germania c. 19 angeführt: Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena parentibus et maritis permissa. Wir erinnern dagegen, daß ſtatt parentibus, was nur der Codex Bamb. kannte, (ſ. Paſſow in ſeiner Ausgabe S. 30) von den neuern Herausgebern übereinſtimmend die andere Leſeart: quorum poena *praesens* et maritis permissa anerkannt wird. Wenn es S. 519 der 2. Abtheilung heißt, daß Livia, als ſie den Auguſtus heirathete, aus ihrer erſten Ehe zwei Söhne, den Tiberius und Druſus hatte, ſo iſt dieſe Faſſung ungenau. Als dieſe Vermählung erfolgte, trug Livia den zweitgenannten Sohn noch im Mutterleibe. Man vergl. Sueton Octav. 62 und Claud 1. Die gleiche Bewandtniß hat es, wenn ebendaſelbſt S. 531 geſagt wird, daß die aufſtändiſchen Legionen in Pannonien und am Rhein Soldèrhöhung um einen Denar täglich forderten. Bei Tacitus Annal. I., 26 heißt es bloß, die Meuterer hatten verlangt: ut denarius diurnum stipendium foret. Mithin ſollte es heißen: auf oder bis zu einem Denar täglich.

Mit allem Rechte muß man auch auf den Styl einer hiſtoriſchen Arbeit großes Gewicht legen. In dieſer Beziehung können wir dem H. Verfaſſer das Zeugniß nicht verſagen, daß ſeine Sprache im Ganzen genommen einfach, klar und fließend mithin ihrem Zwecke entſprechend iſt. Nur hie und da wollte es uns bedenken, als ob der Styl etwas geglätteter oder etwas edler und gehaltener hätte ſein können. Einzelne harte Worte und Satzfügungen wird man natürlich bei jeder derartigen Arbeit finden und auch die unſeres H. Verfaſſers iſt nicht gänzlich davon frei geblieben. So finden wir S. 163 der 1. Abtheilung den Ausdruck „erlittene Niederlagen wieder *erſetzen*," ebendaſelbſt S. 178 die „*blühende* Stufe" und anderes Dergleichen nicht ganz zutreffend. Ebenſo wenig wird man Sätze billigen können wie S. 212 der 2. Abtheilung: Nach Eroberung — Marius oder ebendaſelbſt S. 265: Als nämlich Cic. — Beſtia oder S. 271: Ergrimmt hierüber — beobachten oder S. 486: Deßwegen verhinderte der Senat — vorzubeugen. Die angeführten Beiſpiele, die ſich noch leicht vermehren ließen, mögen genügen, um dem H. Verf. für die folgenden Bände die größtmöglichſte Sorgfalt der ſtyliſtiſchen Feile ans Herz zu legen.

Druck und Papier ſind durchaus zu empfehlen. Die Correctur iſt ſo ſorgfältig, daß wir an Druckfehlern nur Weniges zu berichtigen fanden, wie S. 302 der 1. Abtheilung wo irrig κρυπεία ſtatt κρυπτεία gegeben iſt. Ebendaſelbſt S. 475 leſen wir Tucytides ſtatt Thucydides. Ebenſo ſollte es S. 208 der zweiten Abtheilung Memmius für Mummius heißen. Ebendaſelbſt S. 283 muß ſtatt des fehlerhaften Carunten geſchrieben werden Carnuten. Hieher rechnen wir auch S. 426, wo für das irrig ge-

Digitized by Google

gebene Fescennina vielmehr Fescennia das richtige Wort iſt. S. 529 iſt unrichtig Quingennaſpiele für Quingennal-ſpiele gedruckt.

Möge der H. Verfaſſer dieſe wenigen Bemerkungen als Beweis hinnehmen, daß wir ſeine Arbeit mit Aufmerkſamkeit und Intereſſe geleſen haben; möge es ihm vergönnt ſein, das große und im Verlauf der Arbeit immer ſchwieriger werdende Werk in einer Weiſe zu vollenden, daß daſſelbe eine Bereicherung der katholiſchen Literatur genannt werden kann.

Rector Dr. Allgayer.

5.

Geſchichte der katholiſchen Literatur Deutſchlands vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In kritiſch biographiſchen Umriſſen. Ein vervollſtändigender Beitrag zur National-Literaturgeſchichte von **J. A. Moriz Brühl.** Leipzig, Hübner 1854. S. 814. Pr. fl. 5. 30 kr.

Welch' großen Antheil die katholiſche Literatur der Neuzeit an der kirchlichen Wiedererhebung unſeres deutſchen Vaterlandes habe, kann Niemanden verborgen ſein, der auch nur in ihren allgemeinſten Grundriſſen die Geſchichte dieſer religiöſen Regeneration kennt und befähigt iſt, geiſtige Potenzen zu ſchätzen. Dieſer Thatſache gegenüber wird ſich wohl jene ſo lang beliebte Tactic der Literarhiſtoriker, wornach ſie katholiſche Erſcheinungen auf dieſem Gebiete mit affectirter Ignorirung umgehen, nicht mehr lange

halten laſſen. Nur zu lange hat dieſe auf katholiſchen Werken laſtende Ungunſt manches Treffliche im Dunkel der Verborgenheit zurückgehalten. Um ſo mehr müſſen wir Katholiken uns aufgefordert fühlen, den Werth desjenigen was wir unſer Eigenthum nennen müſſen, auch nach Außen hin zur Geltung zu bringen, und gewiß muß jeder Beitrag zu Erfüllung dieſer Aufgabe mit Dank angenommen werden.

Unſerem Verfaſſer kann es nicht abgeſtritten werden, daß er ſich mit anerkennenswerthem Fleiße ſeiner Aufgabe unterzogen habe. Die Schwierigkeiten, welche er bei Bearbeitung ſeines Werkes zu überwinden hatte, waren, wie er (Vorrede S. 1) ſelbſt bemerklich macht, nicht gering, da er ja zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung eine literariſche Thätigkeit ſich gewählt, „welche trotz ihrer weitgreifenden Bedeutung „im Allgemeinen nur in einigen kathol. Zeitſchriften irgend„wie kritiſche Würdigung gefunden, für deren Schilderung „nur ſpärliche Vorarbeiten vorhanden waren, und ſomit „ein weitſchichtiges Material mühſelig angeſammelt wer„den mußte, während die Lectüre von Hunderten von „Bänden daneben herging." Hat nun freilich durch vielfach allzugenauen Anſchluß an dieſe genannten Quellen, durch ziemlich oft wiederkehrende Aushebungen aus Recenſionen katholiſcher Blätter und Zeitſchriften die literargeſchichtliche Darſtellung des Verfaſſers an manchen Stellen das Ausſehen eines räſonnirenden Literatur-Anzeigers erhalten, läßt auch die Ausführung hie und da Selbſtſtändigkeit und volle Durchdringung des Gegenſtandes vermiſſen, ſo wird man doch um eben der angedeuteten Schwierigkeiten willen auf ſolchen Mangel eines Werkes, das keinen Vorgänger hat, nicht allzugroßes Gewicht legen

und dem Verf. das Verdienſt nicht ſchmälern dürfen, das er ſich erworben durch ſeine fleißige Sammlung und Zuſammenſtellung der nothwendigen biographiſchen und literarhiſtoriſchen Notizen. Dieſe letzteren ſind jedesmal in nöthiger Ausführlichkeit den Lebens-Beſchreibungen der Schriftſteller angefügt.

Was nun zunächſt die Form des Buches anlangt, ſo billigen wir es durchaus, daß der Verf., hierin ſich anſchließend an die Art der alten literar-hiſtoriſchen Werke (Alegambe, Antonio, Quétif und Echard u. a.), ſeine Darſtellung in den Rahmen von biographiſchen Scizzen gefaßt hat, wo nicht die untergeordnete Bedeutung des Gegenſtandes ein Andres verlangte. Die Herabſetzung der Perſonlichkeit zu einem untergeordneten, ja gleichgiltigen Gegenſtande iſt erſt eine Errungenſchaft der neueren Literarhiſtorie. Mit Hilfe der Hegel'ſchen Geſchichtsauffaſſung wurde da meiſt die Perſönlichkeit zu einem willenloſen Träger allgemeiner Gedanken abgewürdigt, zu einer Hülle, die man abſtreifen und wegwerfen müſſe, wenn einmal der Kern, der Gedanke gefunden. Unter der Herrſchaft derartiger hiſtoriſcher Principien ließen ſich dann freilich alle Wege ebnen, bildete ſich wie von ſelbſt der Fluß einer gleichmäßigen, ſogenannten philoſophiſchen Entwicklung. Die katholiſche Geſchichtſchreibung wird für immer auf den blendenden Vorzug verzichten müſſen, alles Feſte in Fluß verſetzen zu können und auch in der Literaturgeſchichte werden die Perſönlichkeiten ſtets hervorragende Punkte bilden, die ſich nicht nivelliren laſſen, um welche vielmehr ſich Alles gruppiren, um welche herum ſich auch der Fluß des Gedankens bewegen muß. Die großen katholiſchen Schriftſteller Deutſchlands aus dieſem Jahrhundert ſind

überdieß faſt alle auch bedeutende ſittliche Perſönlichkeiten — man denke z. B. an einen Stolberg, einen Görres — deren Charakter ſich im Kampfe mit einem feindlichen Zeitgeiſte gebildet und ausgeprägt hat. Da iſt nun Alles, was wir aus ihrer Bildungsgeſchichte, ihrem Privat- und öffentlichen Leben wiſſen, von Wichtigkeit für uns, und der Verf. hat ganz unſre Beiſtimmung dafür, daß er nicht kalt und trocken über die Lebensgeſchichte dieſer Männer hinweggegangen oder nur das Nothdürftigſte davon wiedergegeben. Nur Eines können wir nicht einſehen, warum gerade eine Literaturgeſchichte der Ort ſein ſoll, noch nicht edirte Briefe eines Schriftſtellers zu publiciren, wie S. 743 ff. alſo noch ganz im Zuſammenhang der Literaturhiſtorie — mit den Briefen Adam Müller's geſchieht.

Die erſte vom Verf. noch hereingezogene Periode umfaßt die großen kathol. Dichter: Friedrich Spee, Jakob Balde, Fr. Procopius, Joh. Angelus Sileſius. Procopius, (1608—1690) ein Convertit aus der Mark Brandenburg, nachmals Mitglied des Kapuzinerordens und Miſſionär in den öſterreichiſchen Provinzen († 1680 zu Linz), war ein trefflicher katholiſcher Liederdichter. Ueber die genannte Seite der geiſtigen Thätigkeit dieſes leider zu wenig bekannten Schriftſtellers bemerkt der Verfaſſer: „es mag wohl ſein, daß er die ſchöne Sitte des deutſchen geiſtlichen Geſanges aus dem Proteſtantismus mit herübergenommen habe, denn ob es gleich den Katholiken in jener Zeit nicht an geiſtlichen Liedern in der Mutterſprache gemangelt hat, . . . auch damals ſogar mehr als gegenwärtig der Ritus der Volksſtimme Theilnahme geſtattete am Gottesdienſte: ſo ſteht doch die katholiſche Literatur jener Periode zu arm da an ſolchen Erzeugniſſen, als daß man das

aneifernde Motiv in dem kirchlichen Bedürfniß ſelbſt ſuchen könnte.“ Dieſer Behauptung müſſen wir geradezu widerſprechen. Das 17. Jahrhundert iſt eine Periode der regſten Thätigkeit und des lebendigſten Intereſſes für die katholiſche Liederdichtung. Das Leiſentrit'ſche Geſangbuch, das um's J. 1570 zum erſten Male erſchien, eröffnet die Reihe der trefflichen katholiſchen Geſangbücher, von denen die meiſten in's 17. Jahrhundert hereinfallen, und in welchen viele Lieder enthalten ſind, die uns vorher niemals begegnen, ihren Urſprung demnach gerade dieſer Zeit verdanken. Und wie gerade in jenen Gegenden, wo Procopius wirkte, damals noch geiſtliche Volkspoeſie und geiſtliches Lied blühete, dürften „Weinholds geiſtliche Weihnachts-Schauſpiele“ beweiſen — eine Sammlung von Dichtungen, welche gerade jenem Boden entſprungen ſind aus einer auch damals noch triebkräftigen Wurzel. Jedenfalls ſpringt ſo viel in die Augen: das ſo rege Intereſſe für's geiſtliche Volkslied, welches anerkannter Maßen jene Zeit beſeelte, überhebt uns der Mühe, die Anregung für Erzeugniſſe dieſes Geiſtes in proteſtantiſchen Kreiſen zu ſuchen. Ueberhaupt, glauben wir, hätte die große Kluft, welche die Periode des 17. Jahrhunderts (mit Angelus Sileſius Tode a. 1677 ſchließend) von jener andern, erſt mit Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden, trennt — dieſe Kluft hätte nicht paſſender ausgefüllt werden können, als mit einer Abhandlung über das geiſtliche Lied, um deſſen Pflege ſich in's Beſondere auch die Jeſuiten auf ihren Miſſionen keine geringen Verdienſte erworben haben.

Die zweite Periode — katholiſche Poeſie und Geſchichtſchreibung umfaſſend — beginnt mit Denis und beſpricht alle literariſchen Erſcheinungen auf katholiſchem

Gebiete bis in die neueſte Zeit. Die Vollſtändigkeit in Aufnahme alles deſſen, was einen Anſpruch auf Berückſichtigung machen könnte, läßt ſchwerlich etwas zu wünſchen übrig. Haben wir etwas zu tadeln, ſo iſt es nur das „zu Viel," nicht das „zu Wenig." Denn in der That muß man befremdet ſein, die Namen von faſt allen irgendwie bekannt gewordenen katholiſchen Schriftſtellern, auch von ſolchen, die ſich eben erſt mit einer Jugendarbeit nicht unglücklich verſucht haben, in eine Literatur-Geſchichte des katholiſchen Deutſchlands aufgenommen zu ſehen, und ohne Zweifel werden Manche von dieſen ſelbſt nicht wenig überraſcht ſein, wenn ſie neben den Männern, auf die wir mit Recht ſtolz ſind, auch ihre Namen aufgeführt finden. Ganz gewiß gibt die Abfaſſung eines brauchbaren Schulbuchs, die Herausgabe eines Bändchens lesbarer Gedichte, die Gunſt, die man beim Publicum mit einer angenehm geſchriebenen Novelle oder Jugendſchrift einlegt, ein kleiner hiſtoriſcher Verſuch in Local-Geſchichte, Monographie und dergl. keinerlei Anſpruch auf Unvergeßlichkeit oder auf Einregiſtrirung in das goldene Adelsbuch der Literaturhiſtorie. Die Katholiken haben früher zu wenig gethan, unſre Leute nach Verdienſt bekannt zu machen — und vielfach leiden wir noch an dieſem Gebrechen; aber es wäre gewiß nicht gut, wenn wir in den entgegengeſetzten Fehler verfielen und nach allen Seiten hin Lob austheilen zu müſſen glaubten. Schon um deßwillen wäre ſolche Maßloſigkeit zu beklagen, weil wir eben dadurch unſern Gegnern verächtlich würden und uns dem Verdachte ausſetzten, es gehe uns das rechte Urtheil zu Würdigung literariſchen Verdienſtes ab. Iſt es ſchon ſo überaus ſchwer, nur eine Geſchichte der erſten Dezennien unſres

Jahrhunderts zu ſchreiben, wie viel mehr noch eine Geſchichte der mit uns lebenden Menſchheit, ihres geiſtigen Weſens und Thuns: wie viel mehr ſollte man nicht ſich aufgefordert fühlen, da nur Erprobtes aufzunehmen!

Mit dieſer Bemerkung, welche nur einen Exceß des Eifers rügen will, ſoll dem wirklichen Verdienſte des Verf. in Nichts abgebrochen ſein: ſein Buch wird gewiß Allen, welche ſich für die Literatur überhaupt, und für die neuere religiös-literariſche Bewegung innerhalb der Kirche in's Beſondere intereſſiren, ein ganz willkommenes Repertorium ſein, das ihnen in möglichſter Vollſtändigkeit dieſe Erſcheinungen vorführt und auch die nothwendigen Anhaltspunkte zu richtiger Beurtheilung gibt. Anerkennnng verdient es auch, daß der Verf. den einzelnen biographiſchen Abſchnitten Muſterproben aus den Werken der betreffenden Schriftſteller angehängt hat. Katholiſche Leſebücher könnten wohl daraus ein und das andere ſchöpfen. Einzelnes jedoch könnte ohne Schaden ausgemerzt werden: ſo z. B. jener Erguß fürſt-primatiſch Dalbergiſcher Weisheit auf S. 57, worin, um Einiges auszuheben, Geiſtesfunken vorkommen von der Sorte, wie e. g.: „Kenne die Menſchheit genau; die Ueberbleibſel ihrer urſprünglichen Güte genau: die Folgen ihrer verderblichen Natur genau. — Immer friſchen Blick alſo, wo möglich (!) Adlerblick, werfe auf die gegenwärtige Lage der Umſtände. Das, Staatsmann! das iſt dein Amt, hierauf gründe deine Entſchließungen ꝛc." Ueberhaupt hätte Dalberg, der allerdings, damit der Schatten im Bild nicht fehle, nicht ganz zu umgehen war, etwas ſchärfer gezeichnet werden dürfen; dann wäre aber auch manches, was nur in die politiſche Geſchichte gehört, auszumerzen geweſen.

Kerker, Pfarrer in Kleinſüßen.

Inhaltsverzeichniß

des

achtunddreißigſten Jahrgangs der theolog. Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Ein Votum gegen Leichenreden. Graf.	3
Konrad von Megenburg und die geiſtige Bewegung ſeiner Zeit. Höfler.	38
Zur Lehre von der Unſterblichkeit des Geiſtes. Zukrigl.	181
Der Quietismus in Frankreich. Ruckgaber. Erſter Artikel.	241
— — — Zweiter Artikel.	593
Die rechtlichen Wirkungen der Excommunication. Kober. Erſter Artikel.	357
Zweiter Artikel.	531
Der Dämon Asmodäus im Buche Tobias. Reuſch.	422

II. Recenſionen.

Beelen, S. Clementis Rom. epistolae de virginitate.	653
Bautain, die Moral des Evangeliums.	119
Brühl, Geſchichte der kath. Literatur Deutſchlands.	700
Dannecker, die Lehre von der Kirche.	686
— — Predigten auf alle Sonn- und Feſttage.	688
Fluck, kath. Liturgik.	136
Friedhoff, ſieben Faſtenpredigten.	667
Fuhlrott, keine Sünde mehr!	672
Hungari, euchariſtiſche Predigten.	683
Hurter, Ariſtaces Azaria.	305
Jäger, Faſtenpredigten.	670
Käſer, Nachgelaſſene Predigten.	585

Kopp, Geſchichtsblätter aus der Schweiz. 337
Krabinger, S. Cypriani opera. 105
Mittermüller, das Zeitalter des hl. Rupert. 314
Mitterutzner, Meditationes ad usum cleri 350
Mooren, Nachrichten über Thomas von Kempis. 347
Nève Étude sur Thomas de Medzoph. 446
— — Les hymnes funèbres de l'Église arménienne. . . . 449
Oswald, die dogmatiſche Lehre von den Sacramenten. . . . 455
Patiß, Kanzelvorträge 683
Predigten über die Gebote Gottes. 681
Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Teſtament. . . . 322
— — der Prophet Malachi. 645
Rodriguez, Uebung der chriſtl. Vollkommenheit. 350
Ruckgaber, Univerſalgeſchichte. 693
Saalſchütz, Archäologie der Hebräer. 331
Schuegraf, zur Geſchichte des Domes zu Regensburg. . . 297
Siebert, Geiſtlicher Sturmbock. 675
Ueltzen, Constitutiones apostolicae. 468
Weſtermayer, Paſſionspredigten. 673
— — die katholiſche Lehre vom Ablaſſe. 679
Zingerle, Leben und Wirken des Simon Stylites. 478

III. Urkunden.

Päpſtliche Allocution vom 3. Nov. 1855. 149
Kaiſerliches Patent vom 5. Nov. 1855. 156
Urkundlicher Bericht über die Säculariſirung des Bisthums Meißen. 485

IV. Literariſcher Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3. 4 am Ende jedes Heftes.

Literariſcher Anzeiger

Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp**'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig ſo wie **alle** Erſcheinungen der neueſten Litteratur.

Tübingen. Im **Laupp**'ſchen Verlage (Laupp & Siebeck) iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Patrum Apostolicorum Opera.

Textum

ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, annotationibus illustravit, versionem latinam emendatiorem, prolegomena et indices addidit

Carolus Josephus Hefele,

ss. theol. Doctor ejusdemque in acad. Tubing. Prof. P. O.

Editio **quarta** aucta et emendata.

37 Bogen gr. 8. Velinppr. broch. fl. 2. 54 kr. Rthr. 1. 25 Ngr.

Die letzte ungewöhnlich ſtarke Auflage dieſer Ausgabe der apoſtoliſchen Väter hat ſich wieder in wenigen Jahren vergriffen, was ein ſichtbarer Beweis der beifälligen Aufnahme iſt, welche ſie in Deutſchland und dem Auslande, beſonders in England gefunden. Aehnlichen Erfolg hoffen wir bei dieſer vierten Auflage. Ein Hauptvorzug derſelben iſt, daß der Textkritik ganz neue Sorgfalt zugewendet wurde unter Benützung des Corpus Ignatianum von Cureton, der von Petermann edirten alten armeniſchen Ueberſetzung der Ignatianiſchen Briefe, der zweiten Auflage von Otto's trefflicher Edition der Epistola ad Diognetum, der von Dr. Nolte in Scheinkr's Zeitſchrift für kath. Theologie veröffentlichten Textkritik der Briefe der apoſtoliſchen Väter, und verſchiedener anderer Schriften und Abhandlungen. Außerdem wurden die zur Texteserklärung dienenden Noten beträchtlich vermehrt, die Indices vielfach verbeſſert und die die kritiſchen und ähnlichen Fragen enthaltenden Prolegomena anſehnlich erweitert. Namentlich hat der Abſchnitt über die Ignatianiſchen Briefe zahlreiche Verbeſſerungen erfahren.

Bei **Eduard Weber** in **Bonn** iſt ſoeben erſchienen:

Dr. **Friedr. Lücke's** Commentar über die Briefe des Evangeliſten Johannes. Dritte, vermehrte und verbeſſerte Auflage. Nach dem Tode des Verfaſſers herausg. von Dr. E. Bertheau, Prof. zu Göttingen. gr. 8. 31 Bog. geh. 2 Thlr.

Und ferner:

Dr. **Friedr. Lücke's** Verſuch einer vollſtändigen

Einleitung in die Offenbarung Johannes, oder Allgemeine Unterſuchungen über die apokalyptiſche Literatur überhaupt und die Apokalypſe des Johannes insbeſondere. Zweite, verm. und verb. Auflage. In zwei Bänden. gr. 8. 70 Bogen. geh. 1852. Preis von jetzt an, nur 4 Thlr.

In der **Fr. Hurter**'ſchen Buchhandlung in Schaffhauſen erſchien ſoeben:

Geſchichte
der
chriſtlichen Kunſt,
der
Poeſie, Tonkunſt, Malerei, Architektur und Sculptur
von der älteſten bis auf die neueſte Zeit.

Von
Johann Neumaier,
vormal. Gymnaſial-Direktor.

2 Bände. eleg. geh. fl. 4. 48. Rthlr. 2. 24.

Wir dürfen dieſes Werk über das ganze Gebiet der chriſtlichen Kunſt um ſo mehr anempfehlen, als daſſelbe durchweg auf kirchlich-katholiſchem Standpunkt ſteht.

Der
Chriſtliche Bilderkreis.
Enthaltend
eine
Beſchreibung der heiligen Bilder.
Von
J. Hack.

eleg. geh. fl. 2. 36. Rthlr. 1. 15.

Dieſe Schrift iſt durchaus keine bloße Ikonographie der Heiligen, ſondern umfaßt den ganzen chriſtlichen Bilderkreis in äußerſt intereſſanten Beleuchtungen.

Tübingen. Im **Laupp'ſchen** Verlage (Laupp & Siebeck) iſt ſoeben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Goffine, R. P., Ord. Praem., **Katholiſches Unterrichts- und Erbauungsbuch,** oder kurze Auslegung aller ſonn- und feſttäglichen Epiſteln und Evangelien, ſammt daraus gezogenen Glaubens- und Sittenlehren und einer Erklärung der wichtigſten Kirchengebräuche. **Neue,** vielfach vermehrte und verbeſſerte und mit dem Texte der Evangelien ꝛc. nach der einzigen vom römiſchen Stuhle approbirten Ueberſetzung des Domprobſtes Dr. **Allioli** verſehene Ausgabe von

Franz Xaver Steck,

Pfarrer in Harthauſen bei Ulm.

Mit Genehmigung des hochwürdigſten Herrn Erzbiſchofes von Freiburg, der hochw. Herrn Biſchöfe von Rottenburg und Straßburg, des hochw. Biſchöfl. Ordinariates Speyer und des hochw. Biſchöfl. Generalvicariates zu Trier.

Zwei Theile.

Mit einem feinen Stahlſtiche.

Siebente verbeſſerte Auflage.

50 Bog. Lex.-8. Preis nur 1 fl. 20 kr. Rthlr. — 25 Ngr.

Wie die erſt vor 2 Jahren erſchienene 6te hat auch dieſe ſiebente Auflage viele Verbeſſerungen und dem bisher befolgten Plane entſprechende Zuſätze erhalten. Wir bitten daher die hochw. Geiſtlichkeit: dieſe neue Auflage, wie die früheren, Hohen und Niederen Ihrer Angehörigen recht angelegentlich zu empfehlen.

Aeſthetik

der chriſtlichen bildenden Kunſt

des Mittelalters in Deutſchland,

verfaßt von

Dr. G. M. Durſch.

Zweite, mit Nachträgen und 19 Tafeln Abbildungen vermehrte Ausgabe.

37 Bog. gr. 8. broch. fl. 4. 24 kr. — Rthlr. 2. 24 Ngr.

Der vielfach bei der 1ten Auflage dieſes Werk's beklagte Mangel an Abbildungen und Regiſtern zur Erleichterung des Nachſchlagens veranlaßte uns, dieſem Uebelſtande abzuhelfen. Die Tafeln ſind ſehr ſchön ausgeführt und dürften nichts zu wünſchen übrig laſſen. Einige Text-Nachträge ergänzen die frühere Auflage ebenfalls, weßhalb wir die 19

Tafeln Abbildungen mit den Nachträgen und Regiſtern auch beſonders zu dem billigen Preiſe von fl. 1. 24 kr. — 24 Sgr. abgeben, was den Beſitzern der 1854 erſchienenen Ausgabe nur erwünſcht ſein wird.

Das Werk umfaßt die ganze chriſtliche Kunſt, es iſt klar, gedrängt geſchrieben und enthält alles Nöthige für das Privatſtudium der chriſtl. Kunſt.

Werfer, Albert, **Lebensbilder** aus dem Volke und für das Volk. Zweite Auflage. Mit Titelbild. 8. eleg. brochirt. 48 kr. 15 Ngr.

Inhalt: Der junge Krieger. — Der Miſſionär. — Die Bettlerin.

Derſelbe, Die **barmherzige Schweſter.** Eine Erzählung. Zweite Auflage. Mit Titelbild. 8. elegant broch. 54 kr. 18 ngr.

Zu Prämien und Feſtgeſchenken eignen ſich beide Bücher ganz beſonders. Die Ladenpreiſe ſind bei geſchmackvoller Ausſtattung äußerſt billig geſtellt.

In der **Fr. Hurter**'ſchen Buchhandlung in Schaffhauſen erſchien ſoeben:

Allgemeine Geſchichte der neuern Zeit.

Von

Cäſar Cantu.

Nach der ſiebenten Auflage des italiäniſchen Originals überſetzt von

Dr. J. A. Mor. Brühl.

Erſte und zweite Lieferung à 36 kr. oder $11^1/_4$ ngr.

Es iſt ebenſo anerkannt, daß eine gute katholiſche Weltgeſchichte, den parteiiſchen Darſtellungen der Gegner gegenüber, eine der erſten Nothwendigkeiten iſt, als daß die bisher erſchienenen zwei Hauptabtheilungen der großen Univerſalgeſchichte von Cantu,

Die Geſchichte des Alterthums, in 4 Bdn.
" " **Mittelalters** in 4 Bdn.,

denen obiges Werk ſich unmittelbar anſchließt, dieſem Bedürfniß auf eine wahrhaft glänzende Weiſe abgeholfen haben. Die „Geſchichte der Neuern Zeit" wird die Aufgabe für die letzten drei Jahrhunderte ebenſo befriedigend löſen.

Im Verlage von Joh. Thom. Stettner in Lindau iſt ſo eben neu erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben.

Judas der Erz-Schelm.

für ehrliche Leut,

oder

Eigentlicher Entwurf und Lebensbeſchreibung des Iſcariotiſchen Böswicht.

Worinnen unterſchiedliche Discurs, ſittliche Lehr-Puncten, Gedicht und Geſchicht, auch ſehr reicher Vorrath Bibliſcher Concepten.

Welche nit allein einem Prediger auf der Canzel ſehr dienlich fallen, der jetzigen verkehrten, bethörten, verſehrten Welt die Wahrheit unter die Naſen zu reiben: ſondern es kann ſich auch deſſen ein Privat- und einſamer Leſer zu erſprießlicher Zeit-Vertreibung, und gewünſchtem Seelen-Heyl gebrauchen.

Zuſammen getragen durch P. Abraham a St. Clara.

Sieben Theile.

Zweite, ſorgfältig nach dem Original revidirte Auflage.

Mit Erläuterungen und ausführlichem Namen- und Sachregiſter.

gr. 12. broſch. Preis 6 fl. 45 kr. oder 3 Thlr. 28 ngr.

Wörtlich nach dem Originaltexte abgedruckt — mehr braucht zur Empfehlung dieſes klaſſiſchen Werkes nicht geſagt werden. Uebrigens unterſcheidet ſich dieſe neue Auflage durch beſſern Druck und beſſeres Papier vortheilhaft von der frühern, auch wurde, außer mancher neuen Erläuterung, ein ausführliches Namen- und Sachregiſter beigefügt.

Bei **Palm & Enke** in Erlangen iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen erhalten:

Greiner, Medizinalrath Dr. **G. F. Ch., Bioſoterion** oder **Heilslehre** für das leibliche Leben des Menſchen, wiſſenſchaftlich dargeſtellt für gebildete Leſer. 28 Ngr. od. 1 fl. 36 kr.

Der durch ſeine wiſſenſchaftlichen Leiſtungen rühmlichſt bekannte würdige Verfaſſer gibt in dieſem Werke nicht etwa eine bloße Aufzählung von Regeln zur Erhaltung der Geſundheit und zu langem Leben, wie ſie in diätetiſchen und makrobiotiſchen Werken zu finden, ſondern er geht von einem höheren bieher in dieſem Fache nicht gewöhnlichen Standpunkte aus, der dem gebildeten Leſer bald überzeugend genug erſcheinen wird, daß nur in deſſen Verfolgung zu dem gewünſchten Reſultate körperlichen und geiſtigen Wohlbefindens zu gelangen ſei.

Soeben iſt in **Ed. Kaußler's** Buchhandlung in Landau erſchienen und in allen Buchhandlungen vorräthig zu haben:

Ueber die

Sententia ex informata conscientia

im

Strafverfahren gegen Cleriker.

Von

Franz Roth,

Stadtpfarrer und Diſtrikts-Schulinſpector zu Landau, Ritter des königl. bayer. Verdienſtordens vom heil. Michael.

Preis brochirt — 5 ngr. oder — 18 kr. rh.

Obige Broſchüre gibt der in neueſter Zeit auch in Deutſchland zur Sprache gekommenen, den canoniſchen Rechtsſchutz des Clerus weſentlich berührten Lehre von der **Sententia ex informata conscientia** eine wohlbegründete kirchenrechtliche Darſtellung dieſer Lehre und dient zugleich dem beſondern Intereſſe des niedern Klerus.

☞ Gegen frankirte Einſendung von 20 kr. wird dieſe Schrift von jeder Buchhandlung **franco** unter Kreuzband an die Beſteller geliefert.

In der C. H. Beck'schen Buchhandlungen in Nördlingen ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen,

MEDITATIONES

R. P. LUDOV. DE PONTE E S. J.

DE NOVO EDITAE

PER

J. MARTIN DÜX,

S. THEOL. DOCTOREM, EPISC. CLER. SEMIN. RECTOREM, CONSILIARIUM ECCLES., NEC NON ECCL. CATHEDR. WIRCEBURG. CANONICUM.

Pars I. 22 Bog. 8. Preis 16 Ngr. od. 56 kr.

Ludwig de Ponte's unvergleichliches Werk: „Betrachtungen über die vornehmsten Geheimnisse unseres Glaubens, des Lebens und Leidens unseres Herrn Jesu Christi, der seligsten Jungfrau Maria, und anderer Heiligen etc." war von seinem ersten Erscheinen an eine wahre Goldgrube für alle Geisteslehrer und deren Zöglinge, für Novizenmeister und Novizen, und für alle Lenker von geistlichen Exercitien; nicht minder aber auch eine reiche Vorrathskammer von Thematen für Prediger. Für Letztere wird das Werk um so brauchbarer und bequemer durch ein am Ende beigegebenes Verzeichniss der

Sonn- und Festtags-Evangelien des Kirchenjahrs, worin auf die entsprechenden Materien des in 6 Theilen abgehandelten reichen Inhaltes hingewiesen ist.

Die neue ebenso solid als elegant ausgearbeitete Ausgabe wird in 6 Bänden binnen Jahresfrist erscheinen und das ganze Werk ca. 150 Bogen in kl. 8. umfassen. Um die Anschaffung zu erleichtern, wird der Druckbogen durchschnittlich nur zu 2½ kr. berechnet werden, so dass das ganze Werk nicht über 6 fl. 24 kr. kostet oder 3 Thlr. 20 Ngr. zu stehen kommen wird.

Im Verlage der **Fr. Hurter'ſchen** Buchhandlung in Schaffhauſen erſchien ſoeben:

Abhandlungen über Kirchengeſchichte oder Erörterungen über die Disciplin, die Sitten und die Anſchauungen der verſchiedenen Jahrhunderte, von **Abbé Receveur.** fl. 3. 30. Rthlr. 2.

Der Prediger Salomo's. Ein Beitrag zur Erklärung des alten Teſtaments. Von **Ludw. v. Eſſen.** 1 fl. 18 ngr.

Des Apoſtels Johannes Lehre vom Logos, ihrem Weſen und Urſprunge nach hiſtoriſch-kritiſch erörtert von **Dr. J. Bucher.** fl. 1. 36. Rthlr. 1.

So eben iſt erſchienen:

Syſtem

des

allgemeinen katholiſchen Kirchenrechts.

Mit ſteter genauer Berückſichtigung der Beſonderheiten in Oeſterreich, Preußen, Bayern, der oberrheiniſchen Kirchenprovinz, Sachſen, Hannover und Altenburg.

Von

Dr. Joh. Fr. Schulte.

Profeſſor in Prag.

Lex.-8. geh. Rthlr. 3. 25 oder fl. 6. 54.

Dieſes Syſtem bildet den zweiten Band eines größeren Werkes über das Kirchenrecht, welches zuſammen drei Bände umfaſſen wird. Der erſte Band erſcheint im nächſten Jahre.

Gießen 1856. Ferber'ſche Univerſitätshandlung.
Emil Roth.

Tübingen. Im Verlage der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) iſt erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der

Cardinal Ximenes

und die kirchlichen Zuſtände Spaniens

am Ende des 15ten und Anfange des 16ten Jahrhunderts.

Insbeſondere ein Beitrag zur Geſchichte und Würdigung der Inquiſition.

Von

C. J. Hefele,

Doctor und ordentlichem Profeſſor der Theologie zu Tübingen.

Zweite, verbeſſerte Auflage.

36¼ Bog. gr. 8. elegant brochirt fl. 4. Rthlr. 2. 18 Ngr.

In Paris erſchien in dieſem Jahre eine Ueberſetzung der 2ten Aufl. unter dem Titel:

Le Cardinal Ximinès

franciscain

et la situation de l'église en Espagne à la fin du 15ᵉ et au commencement du 16ᵉ siécle avec une dissertation sur l'inquisition

par le **Docteur Hefele.**

Traduit par M. M. Charles Sainte-Foi A. P. A. de Bermond.

S. XIV, 588. gr. 8. broch.

Tübingen. Bei uns befindet ſich unter der Preſſe und wird demnächſt erſcheinen:

Katholiſche Dogmatik.

Von

Johannes Kuhn,

Doctor und ord. Prof. der Theologie an d. k. Univerſität Tübingen.

Erſter Theil.

Zweite Abtheilung.

Von dem dreieinigen Gott.

ca. 36 Bog. gr. 8.

H. Laupp'ſche Buchhandlung.

Laupp & Siebeck.

Digitized by Google

Digitized by Google